ISSN 1665-7551



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

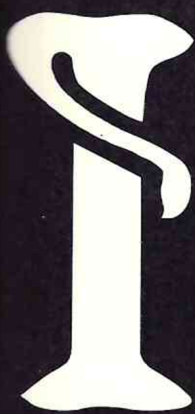
EL SUEÑO DEMOCRÁTICO.
ENTRE PODER, AGRAVIO Y ESPERANZA



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 12/núm. 27/2007



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



nterSticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EL SUEÑO DEMOCRÁTICO.
ENTRE PODER, AGRAVIO Y ESPERANZA

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 12/núm. 27/2007



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en noviembre de 2007.
Editor Responsable: Eva González Pérez
Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la Publicación: Insurgentes Sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda No. 3 bis,
Col. Molino de Rosas, México, D.F., C.P. 01470, Tel. 56-80-22-35
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A. C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420,
Tlalpan, México, D.F.



Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo editorial se someten a evaluación externa.
El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase, Conaculta, Filos, Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex, Lechuza y EBSCO.

Este número contó con el apoyo de Metanexus Institute

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (2 números)
Interior de la República Mexicana: $200.00
Extranjero: $35.00 dólares

Correspondencia y suscripciones:
Escuela de Filosofía,
Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur núm. 4303,
C.P. 14420 México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://servicios.uic.edu.mx/intersticios/index2.htm

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada: "Transfiguraciones de un sueño (La plaza roja II)", detalle
Edith López Ovalle,
Transferencia sobre papel, 2004

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector: Sergio César Espinosa González
Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín

La revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Éste es el perfil teórico de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

"Existen [...] territorios donde individualidad y socialidad se fusionan como la parte en un todo; éstos son los **intersticios**, espacios de difícil diferenciación en la vida cotidiana, donde los intereses individuales permanecen en los intereses colectivos, donde los sentimientos de arraigo individual y familiar, convergen con los sentimientos de arraigo vecinal, comunitario y con los lugares de uso y convivencia colectiva".

Gloria Tobón

PRESENTACIÓN

El comienzo del siglo XXI, *precedido de fuertes sacudidas en las distintas redes sociales, políticas y económicas, evidencia la crisis del pensamiento político, la desconfianza, la sospecha y el desengaño que ensombrecen las diversas realidades de los espacios destinados por tradición a la política. Al mismo tiempo, nunca como hoy el futuro de la humanidad ha dependido de las relaciones políticas nacionales e internacionales.*

De acuerdo con Arendt, en la medida en que se entienda al poder político sujeto sólo a las lógicas funcionales de los distintos ámbitos sociales o a los procesos causales naturales —según son descritos por unos pocos—, se revelará su sentido instrumental, como violencia y dominación, y se patentizará el carácter inhumano e impersonal de la mayor parte de las decisiones públicas. En circunstancias semejantes, se torna difícil pensar cuál puede ser el lugar de la libertad y la acción de los individuos. La primera no ha de definirse sólo como libre arbitrio, sino como la posibilidad real de introducir cambios significativos en el mundo, de inaugurar nuevos estados de cosas. Por ello, parece sensato preguntarse en qué condiciones los seres humanos pueden convertirse en verdaderos agentes. Tal es el horizonte de las reflexiones ofrecidas en el número de Intersticios, *que nos ocupa.*

En esta ocasión, la parte monográfica se dedica a la política. Curiosamente la mayoría de los articulistas ha reflexionado acerca del espacio público y han considerado a la democracia una piedra de toque. De la misma manera que lo hiciera Tucídides en su famosa Oración fúnebre de Pericles, *en los distintos textos el lector encontrará un análisis de los*

principios tales como igualdad ante la ley, libertad de palabra, participación en el gobierno, preocupación por la patria, la democracia como pluralidad, la importancia de las leyes, la libertad y el bien común. Ellos constituyen algunas propuestas que los griegos ejercitaban como manifestación de confianza y solidaridad del pueblo en sus instituciones y forma de gobierno. En este sentido, resulta interesante la lectura del artículo preparado por Armando Villegas, "El Estado contra la democracia: la metáfora del cuerpo social", en el que, a partir del análisis de ciertas metáforas existentes en el imaginario colectivo de Occidente, se muestra cómo hemos gestado una noción de lo político, lo social y del Estado, que choca de frente con la idea de democracia heredada del mundo griego. Si bien es cierto que las diferencias entre éste y el que nos toca vivir son significativas —desde el número de integrantes de la polis, reducido para los griegos, hasta la participación directa y cuyo centro era la palabra hablada, pasando por la relación "cara a cara"—, la riqueza de conceptos que esa cultura hereda se vincula con aspectos que todavía son centrales. Así, en el texto de Villegas se aprecia la nostalgia, la búsqueda de una idea originaria que pueda funcionar como topos *hacia el cual tender.*

Aún más clara es la nostalgia en el texto de Ivonne Acuña, quien reclama la necesidad de un empoderamiento de los ciudadanos que posibilite el verdadero ejercicio de poder, la recuperación real del espacio público. En su artículo "Democracia y empoderamiento ciudadano", se atisba el interés de la autora por recuperar la idea romántica de individualidad como perfeccionamiento de uno mismo y la noción de hombre como ser dotado de una amplia gama de potencialidades inventivas, cuya autorrealización existe en cuanto exigencia interior. Se trata de ensalzar al individuo creativo, con la salvedad de que el perfeccionamiento se produce en comunidad. Para ello, es preciso partir de la metamorfosis del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que la cultura ético-política orientada al pleno desarrollo personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos desempeña un rol fundamental. Se trata no sólo de otorgar derechos iguales pasivos, sino de participar todos de forma activa en los asuntos públicos. En esta línea se dibujan las reflexiones propuesta por José Ángel Saiz Aranguren en "Democracia y sociedad civil frente a Estado". La propuesta se relaciona con las condiciones propicias para una democracia más deliberativa y activa que la formal y representativa; para la formación de ciudadanos responsables y no de meros clientes de administraciones impersonales ni de expertos decisores. En nuestros días pareciera que aludir a la participación de los ciudadanos constituye una sola ilusión si se considera que quienes en efecto participan en política son los "represen-

tantes" del pueblo democráticamente elegidos. Sin duda, desde el momento en que existen representantes, la actividad y la iniciativa políticas se alejan del cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por ellos, que de manera inevitable la emplean para consolidarse en el poder. Se suscitan, entonces, preguntas tales como ¿qué problemas pueden y deben hoy asumirse de manera colectiva? ¿Cuáles pueden y deben ser temas de una argumentación pública? ¿Debemos continuar identificando lo público con el Estado? ¿Cuál es el papel de los individuos y las comunidades en la construcción del espacio público? Estas cuestiones son el trasfondo del artículo de René Vázquez García "Consideraciones sobre dos maneras de pensar la ética política de la democracia liberal". El autor reclama el concepto de bien común político para redefinir las democracias liberales contemporáneas. Para eso recurre al enfrentamiento entre dos concepciones del bien común, la "racionalista limitada" (en sus propias palabras) de Rawls y la "radicalmente política" de Chantal Mouffe y Norberto Bobbio. Según Vázquez, Rawls defendió una postura radical liberal, con lo cual traspasa el predominio del mercado; con ello pretendía liberar al individuo de las limitaciones impuestas por las instituciones establecidas hace mucho tiempo. Así, este modelo intenta recuperar el principio ético clave del liberalismo: la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas. Rawls parte de una concepción individualista; en vez de remitir a la supuesta dignidad humana, alude a una idea de la persona que se desarrolla por medio de la acumulación de bienes y forma partido más por los derechos de la propiedad que por los del individuo. De forma clara, Vázquez se distancia de las consideraciones de este autor, aunque reconoce que Rawls también atiende a la participación política, con la diferencia de que él parte de individuos maximizadores, y Mouffe, en cambio, de la comunidad.

En la etimología de la palabra "democracia", encontramos su título de legitimidad, es decir, del principio que justifica su poder: demos *y* kratos. *Sin embargo, no podemos quedarnos en este punto so pena de malentender la vida de la democracia. Su fuente de legitimidad es el "poder que surge del pueblo", como elemento necesario, el cual no es suficiente porque en él no se resuelve por completo la democracia; se requiere algo más, se necesita el carácter ético que refuerza el que los ciudadanos decidan y acuerden de modo comprometido y solidario frente a un ideal de asociación. De acuerdo con Vázquez García, tal parece ser el trasfondo de una concepción radicalmente política del bien común.*

En la actualidad, nos enfrentamos a un concepto de democracia que se ha desgastado debido a su excesivo uso y ha terminado por significar cualquier cosa o casi nada. Ese desdibujamiento precisa acotar y definir de forma más clara su significado. Con una mirada desde América Lati-

na, el texto de Estela Fernández Nadal se dedica a ello; analiza de modo puntual y profuso las aportaciones al concepto realizadas por autores de la talla de Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Frank Hinkelammert. Ellos han elaborado propuestas teóricas y modelos normativos democráticos más ajustados a las sociedades latinoamericanas y sus momentos históricos específicos.

Por su parte, José López González revisa las propuestas de científicos sociales que desde 1967 a 1988 han discutido y reflexionado sobre la democracia. Tal discusión y los discursos de ella surgidos ameritan, de acuerdo con el autor, el calificativo de "teoría normativa de la democracia para América Latina".

En otro orden de ideas, de la sección Dossier *me gustaría destacar la continuación de una polémica iniciada en el número 20 de esta misma revista. Cuatro pensadores mexicanos —Guillermo Hurtado, Mauricio Beuchot, Samuel Arriarán y María del Rayo Ramírez— debatían sobre la existencia de una posmodernidad mexicana. El cuestionamiento ha dado pie a una confrontación de ideas que coloca sobre la mesa el tema del barroco mexicano, el mestizaje y la propuesta de Arriarán y Beuchot acerca de la hermenéutica analógica barroca. En esta ocasión, Hurtado reitera su tesis de que la noción de posmodernidad no es adecuada para pensar la realidad mexicana actual; se pregunta si en el tiempo transcurrido entre el primer debate y el momento actual aún se mantiene la defensa de la llamada hermenéutica analógica barroca. El lector ávido de un acabado concepto de posmodernidad, sus usos y aplicaciones para el momento actual en México se sentirá defraudado; feliz, en cambio, aquel que se acerque a este debate con el ánimo de encontrar en los intersticios ese esfuerzo de diálogo entre tradiciones, concepciones y visiones del mundo que abre un camino al filosofar, el mismo del pensar conversador inaugurado con los diálogos platónicos.*

Por mor de la brevedad, sólo añadiré que en la sección de Arte y Religión se encontrarán algunos poemas intimistas anónimos y un desgarrador encuentro con la propuesta gráfica de Edith López Ovalle. La mirada de ésta trajo a mi memoria lo imprescindible de enfatizar la responsabilidad política del espectador reflexivo y capaz de juicio. Elaborar una biografía, narrar una historia, relatar lo ocurrido de forma gráfica, mostrar lo que es adecuado para una rememoración actual supone una reflexión previa sobre las condiciones de la memoria. Sería erróneo creer que, como en la actualidad existen amplios medios técnicos que ayudan a recordar un pasado o unas biografías —archivos, películas, bancos de datos, etc.—, nos encontramos entonces protegidos contra el olvido y la futilidad. El uso de tales medios, de esos instrumentos, no es lo decisivo. Como bien sabía Arendt a propósito de los dilemas

morales que representaba la narración del totalitarismo —y estoy segura también piensa Edith López en relación con su propia obra—, se debe recordar. Mantener viva la memoria es en sí mismo un ejercicio de responsabilidad política.

María Teresa Muñoz Sánchez

I. EL SUEÑO DEMOCRÁTICO. ENTRE PODER, AGRAVIO Y ESPERANZA

EL ESTADO CONTRA LA DEMOCRACIA: LA METÁFORA DEL CUERPO SOCIAL*

Armando Villegas Contreras**

Jacques Le Goff sostiene que en el pensamiento político ha habido cierta recurrencia para referirse al Estado o a lo político y sus asuntos. Se asocia a la concepción cristiana que comparó la constitución de lo social con el cuerpo humano, una metáfora que aparece con diversas fórmulas a lo largo de la historia:

> Estado, ciudad, Iglesia, universidad, humanidad... el cuerpo se convierte en la Edad Media en una metáfora. Ciertamente, esto no es una novedad en Occidente. En *La República*, Platón había impuesto ya un modelo organicista a su "ciudad ideal", distinguiendo y separando la cabeza (el filósofo rey) del vientre (los agricultores) y de los pies (los guardianes). Más tarde, Hobbes retomará en *Leviatán* (1651) la imagen de un Estado simbolizado por el cuerpo de un gigante, un soberano formado él mismo por los cuerpos de la multitud de la sociedad humana.[1]

El cuerpo humano se ha prestado para usos metafóricos. Aristóteles también utilizará un modelo organicista. Pero no sólo él; cientos de textos

* La palabra "Estado" aquí se considera en un sentido amplio. No se refiere a *polis* ni a *civitas* ni a lo que se conoce como Estado moderno o Estado nación. Se refiere a la organización de lo social. En este sentido, presupone el estado de cosas de lo político. Aquí se usan "lo político" y "Estado" indistintamente.

** Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

[1] Jacques Le Goff y Nicolas Truong, "El cuerpo como metáfora", en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 129.

acreditan la metáfora hasta convertir al cuerpo en un lugar común para la explicación de lo social. ¿Por qué se empleó esta metáfora? ¿Qué consecuencias tiene? Desde muy pronto en la historia de Occidente, se puede ver asociada la metáfora a la tripartición de funciones de lo social que tanto Dumezil como Benveniste encontraron en las sociedades indoeuropeas.

Según eso, la sociedad se halla dividida en tres funciones: lo sagrado, lo guerrero y lo laborioso. Cada una de ellas nombra prácticas, más que descripciones de objetos, y dio lugar a todo un vocabulario heterogéneo sobre lo social y lo político; pero la constante es la tripartición.

¿Cómo se construyó ese vocabulario? Emile Benveniste entiende la palabra "vocabulario" como una serie de términos que, por su parentesco lingüístico y sus raíces etimológicas, pueden clasificarse para designar un conjunto de instituciones, las cuales utilizaron significaciones similares para referirse a la organización de la sociedad. Benveniste piensa que hay una estructura común en dichas significaciones a pesar de que sean sociedades distintas. Ello nos hace pensar que existen estructuras del lenguaje que nombran prácticas sociales persistentes en la historia del pensamiento y que, aunque reformuladas, su forma se repite. "Mediante series paralelas de términos de etimología con frecuencia muy parecida, pero diferentes de una lengua a otra, el iranio, el indio, el griego y el itálico atestiguan una herencia común indoeuropea: la de la sociedad estructurada y jerarquizada según tres funciones, las del sacerdote, guerrero y agricultor."[2]

Benveniste sólo realiza un análisis comparativo de las diversas lenguas; la interpretación de sus consecuencias corresponde a la filosofía. La función sagrada ejerce la soberanía, el gobierno. El guerrero, el resguardo del territorio. La función del agricultor alimenta a la sociedad. La serie de términos nos lleva a pensar en una organización vertical de la sociedad. Platón heredó esta caracterización sustituyendo al sacerdote por el filósofo —asociándolo a la cabeza de la *polis*—. El vientre por los agricultores y los guardianes por los pies. A partir de ahí, por operación metafórica se produce la semejanza de un término y otro —del Estado y del significante cuerpo—. Esta tripartición de funciones se asoció más tarde, en la Edad Media, a la doctrina de la Iglesia como cabeza de los fieles.

---

[2] Emile Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 183. Sin embargo, aunque Benveniste encuentra constantes y regularidades, tiene claro que estas palabras comportan ambigüedades. El vocabulario tiene un pasado heterogéneo como mostraré más adelante.

> La clase clerical es la primera en la Iglesia como los ojos son en la cabeza. A ella precisamente se refiere el Señor cuando dice: "Quien os toca, toca la pupila de mi ojo" (Zacarías, 2, 8). El poder laico es como el pecho y el brazo, cuya potencia está acostumbrada a obedecer a la Iglesia y a defenderla. En cuanto a las masas, asimilables a los miembros inferiores y a las extremidades del cuerpo, se hallan sometidas a los poderes eclesiásticos y seculares, pero le son al mismo tiempo indispensables.[3]

Como este texto, podemos encontrar cientos en donde el significante cuerpo metaforizado sirve para justificar de manera didáctica la tripartición de funciones y la verticalidad con la cual debe organizarse la sociedad. "Cada función implica al cuerpo: mediante la plegaria, el combate o el trabajo".[4] Podemos incluso ampliar el significado y referirnos a otra metáfora, asociando la misma tripartición a realidades históricas distintas como separar el poder eclesial del poder del emperador; entonces, asociamos la función dirigente al corazón y no a la cabeza, pero no podemos dejar sin mando a la sociedad.[5] Esta tripartición se reparte, además, en casi todos los órdenes para expresar siempre jerarquías. Así, se piensa que "la cabeza de todo varón es Cristo y la cabeza de la mujer el varón, y la cabeza de Cristo, Dios".[6] Por tanto, la peor situada es la mujer y Dios es jerárquicamente el mejor ubicado. Pero resulta interesante que, en el interior de cada cuerpo, contenidas por Dios en última instancia, las funciones jerárquicas se reproducen.

La tripartición de funciones nos indica actividades institucionalizadas que designan los roles a desempeñar por cada individuo en la sociedad. Esas prácticas o actividades instituyen el orden social mismo con el vocabulario que se tiene. Resulta indudable que, aun cuando estos términos pretenden abarcar el conjunto de la sociedad, hay funciones que escapan al mismo orden trifuncional. Es cierto que en toda sociedad existen tales funciones, pero al ser reformuladas quedan fuera muchas otras de las cuales no puede dar cuenta. La tradición que comienza con Platón y Aristóteles tomó en consideración sólo la forma en que se había percibi-

[3] Cit. por J. Le Goff y N. Truong, *op. cit.*, p. 137.

[4] *Idem*, n. 14.

[5] Pensemos en el uso político que tuvo la metáfora corporal a finales del siglo XIII cuando se opusieron el poder papal de Bonifacio VIII y el del rey de Francia, Felipe "El hermoso". Un partidario del rey, escribió un famoso panfleto en el que invertía el papel de la cabeza por el del corazón, centrando el poder en el rey y no en el papa. Según Le Goff, con ello se posibilitó una nueva fisiología política que originó varios libelos en donde se justificaba la supremacía del corazón como función dirigente. *Vid. ibidem*, p. 140.

[6] *Ibidem*, p. 133. Es imposible citar aquí todos los ejemplos, no sólo los medievales. Hay que señalar, sin embargo, que esta metaforización se realizó de manera sistemática.

do la sociedad. Con ello, ambos filósofos no sólo respondían a la pregunta sobre qué es una sociedad, sino también a la de cómo debe ser. A partir de ahí, realizaron su propia explicación. Sin embargo, ese esquema se refiere sólo al gobierno y al derecho; designa sobre todo quiénes mandan. Benveniste alude a otras instituciones y no sólo a las clásicas del derecho, el gobierno o la religión, sino a "aquellas instituciones menos aparentes que se esbozan en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos verbales y mentales".[7] Pero ellas no constituyen el objetivo principal ni de Platón ni de Aristóteles. Al menos en la *República* y en la *Política*,[8] el nivel teórico se ocupa del gobierno. Lo que recuperó buena parte de la tradición con relación a ellos fue este lenguaje referido al esquema trifuncional que naturalizó las funciones sociales y las identificó con la metáfora corporal; el primero utilizó la jerarquización de funciones para fundar su idea de justicia, la idea de que en el interior de una ciudad ordenada cada quien debe hacer lo suyo. Y lo pudo hacer refiriendo todo el vocabulario trifuncional al que aludíamos arriba al significante cuerpo. A su vez, Aristóteles tampoco consideró jamás que las posiciones en el interior de la *polis* podían cambiar; los esclavos y el dominio de los varones sobre el espectro social eran naturales. No obstante, el Estagirita, más empírico que su maestro, redactó páginas y páginas para analizar —repito, en un nivel empírico— aquellas funciones que no entraban en su explicación.[9]

La metáfora

¿Podemos trasladar los atributos de un cuerpo humano a una configuración social? ¿Acaso se parecen? ¿Qué implicaciones entraña el traslado? Los que construyeron el vocabulario político de Occidente intentaron convencernos de que sí pueden trasladar las características físicas de un hombre al Estado; que el Estado puede estar enfermo —Platón—; que debe tener una cabeza o que es ese cuerpo grande que contiene a todos los demás cuerpos —Hobbes—. Sin embargo, con el sentido común nos

[7] E. Benveniste, *op. cit.*, p. 8.

[8] *Vid.* Platón, *República*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2003 y Aristóteles, *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

[9] Sólo el libro I de la *Política* puede ser considerado orgánicamente; el resto del texto parecen ser apuntes de Aristóteles con los cuales impartía sus clases o notas con las que elaboraría un texto cuyas tesis fueran concluyentes. Sin embargo, la tradición medieval —sobre todo, Santo Tomás— retomó en *La monarquía* las tesis del libro I principalmente. Por ejemplo, la que versa sobre el bien común, la que trata acerca del principio de dominación, según el cual lo imperfecto debe someterse a lo imperfecto. *Vid.* Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.

damos cuenta de que la virtud del ciudadano no coincide con la del Estado, que es absurdo creer que el cuerpo de un rey sea el Estado y que nadie está contenido en otro cuerpo.

El Estado no es un cuerpo. Se trata, entonces, de ver mediante qué artificios del lenguaje se llegó a creer tal cosa. El vocabulario político de las instituciones de Occidente se nutrió de esta metáfora. Una de las imágenes del cuerpo humano es que posee muchos miembros, cuyas funciones son precisas: los ojos son para ver; las manos, para fabricar cosas; los pies, para sostener el conjunto; la cabeza, para pensar, para mandar; es algo que tiene duración, sujeto al tiempo y al espacio; es un organismo al que se le puede predicar salud y enfermedad; es algo de lo que podemos decir que funciona de manera coordinada, que tiene límites y también un centro de mando, una cabeza. Pero en el cuerpo también se graban muchas cosas: de un cuerpo que ejerza la moderación —afirmaba Platón— se desprende por fuerza el ejercicio de la virtud.

¿Cómo trasladar esas características al ámbito del poder político, a la organización de un Estado? Éste además se halla sujeto al tiempo y al espacio, tiene una duración. Si hay guerra, entonces hay enfermedad; si hay paz, salud del Estado. El Estado se organiza de modo vertical, así que se emplea un sistema arriba/abajo para designar a quienes deben mandar y a quienes deben obedecer. En tal caso, tenemos el problema de la cabeza, la soberanía, los que deciden y los subordinados. Los límites corporales son los del territorio; por tanto, el cuerpo —Estado— tiene interior y exterior. Con el significante "cuerpo", se marcan los puntos hasta donde alcanzan a regir las leyes que constituyen las articulaciones del cuerpo social. En el afuera encontramos otros cuerpos que se rigen según otras leyes. Entonces, entramos en el orden de la alegoría, una serie de metáforas consecutivas que explican con una expresión otra diferente, pero que mantienen una cercanía.

En su sentido tradicional, la operación metafórica consiste, en la comparación de expresiones o palabras que guardan una relación de semejanza entre significados, lo cual implica la coposesión de semas. Por ejemplo, "cabeza", una palabra para designar la parte del cuerpo situada en la parte superior y sede del pensamiento, se compara, en la organización vertical del Estado, con los órganos de decisión política, es decir, con la soberanía. ¿Podemos asumir que "cabeza" tiene una semejanza de significado con "soberanía"? Sí, siempre y cuando aceptemos que el Estado debe organizarse en forma vertical. Para cada miembro del cuerpo se hallará una metáfora; por ello, hablamos de la serie consecutiva de metáforas, de la alegoría.

Sin embargo, la operación metafórica en realidad produce la semejanza. Esa producción de semejanza se olvida de que es metáfora por

medio de otra operación retórica, la catacresis, una metáfora de uso común.

Pensemos en la definición de metáfora de Nietzsche: "*Metáfora* significa considerar como *igual* algo que se ha reconocido en un punto como *semejante*".[10] Se produce por analogía. Esta última se aplica por la semejanza; consideramos que una cosa es semejante a otra cuando se parecen en algún punto. Entonces, la búsqueda de similitudes es particular, por ejemplo, cuando se dice "Aquiles es la muralla de los aqueos". En un momento, Aquiles puede ser muralla, porque defiende a los aqueos; tiene, cabe decir, la misma función que la muralla. Pero Aquiles desempeña otras funciones; por ejemplo, defender su casa o respetar a los dioses. Sólo en el aspecto de defensa se puede decir que Aquiles es muralla.

Primero, debe advertirse que esa metáfora puede naturalizarse y entonces recordamos a Aquiles por ser muralla. Se nos olvida que pudo también respetar a los dioses. Sin embargo, la metáfora surgió de una particularidad; no designa la totalidad de Aquiles. Trasladamos la particularidad de Aquiles al rango de conocimiento, pues lo que conocemos de él es ser muralla. Así, "*conocer* no es más que trabajar con las metáforas preferidas, por consiguiente, una imitación ya no percibida como imitación".[11] Ése es el punto en el cual Nietzsche asocia la igualdad con la semejanza; cuando no percibimos una cosa como semejante, sino como igual, tomamos la singularidad —olvidando qué es singularidad— como la totalidad, es decir, conceptualmente. Tal consideración de semejanzas en realidad resulta arbitraria. Luego elevamos esa metáfora al rango de verdad por ser de uso común y decir "Aquiles es la muralla de los aqueos" resulta ser verdadero. "Por 'verdadero' se ha de entender solamente aquello que usualmente es la metáfora acostumbrada —por consiguiente, sólo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que ya no es percibida como ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora, en la que se ha olvidado que es una metáfora—."[12]

La construcción metafórica posee varias implicaciones. Por un lado, el cambio, el olvido al que se sujeta el hacedor de conceptos, pues ya no percibe sus palabras como metáforas, sino como literalidades; por otro, la base metafórica le sirve para construir otras metáforas. Entonces, por un lado catacresis y por otro alegoría.[13] Ello ocurre con el antropomorfismo estatal; se nos ha olvidado que el Estado no es un cuerpo, pero la

[10] Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 224.

[11] *Ibidem*, p. 221.

[12] *Ibidem*, p. 222.

[13] Nietzsche sostiene que en el ámbito de lo político es donde en particular las metáforas llegan a ser más vinculantes, pues se basa en compromisos firmes.

metáfora ha sido tan usual y común que vinculó a las explicaciones sobre el Estado. Además, con esa metáfora se construyeron otras.

Un caso particular es el de Hobbes, quien construye una verdadera poética de lo político. Para él, el Estado es un artefacto, una máquina que imita la naturaleza. Hobbes no dice, *ad litteram,* que el Estado es un cuerpo humano; sin embargo, presenta toda su explicación inicial en *Leviatán*[14] donde recurre al cuerpo humano; además, introduce la metáfora visual al comienzo de su tratado en el cual aparece un gran hombre que contiene a muchos otros. La imagen produce una persuasión más clara y poderosa de lo que quiere transmitir que sus proposiciones articuladas según el método científico. Pensémoslo así. Leviatán es un monstruo marino o un dragón, según la Biblia, en el libro de Job, y produce en la imaginación la idea de algo poderoso. Primera metáfora, pues el texto quiere dar a entender que Leviatán es el Estado; el Estado es poderoso como Leviatán. Al principio del texto, aparece un gran hombre contenedor de muchos hombres. Ese individuo, el rey quizá, contiene a todos los demás, los incorpora. El hombre empuña una espada y un báculo pastoral, símbolos del poder terreno y del poder espiritual; adelante, dos colinas y abajo, una ciudad. Los símbolos simétricos de los poderes espirituales y terrenales, la corona, la mitra, la curia, la asamblea, etcétera: el hombre se yergue sobre todo lo anterior. A pesar de ello, ese cuerpo poderoso, el Estado, somos todos. Segunda metáfora: en la introducción, Hobbes indica que el Estado, Leviatán —todos nosotros— es un animal artificial. Entonces, vamos acumulando significaciones por medio de la comparación. Ese animal es, además, un artefacto creado por el arte, es decir, no es natural; más adelante, Hobbes dirá que es ese otro cuerpo, que al igual que el cuerpo —esta vez, la palabra ya no es genérica, ya no se refiere a lo que ocupa un espacio, sino al cuerpo particular del hombre— natural del hombre tiene todos sus miembros constitutivos. Aquí tenemos otra metáfora: el cuerpo humano es como una máquina: el corazón es un resorte; los nervios, fibras; las articulaciones, varias ruedas. Pero el arte, afirma Hobbes, va aún más lejos; el hombre crea ese otro gran Leviatán llamado República o Estado. Un hombre artificial. Inicia otra serie de metáforas. El alma es la soberanía; la riqueza, la potencia del Estado; la salud, la paz; la guerra, la enfermedad, etcétera. Del monstruo al hombre, al rey, al cuerpo, al cuerpo del hombre, a la máquina, al Estado. Deberíamos concluir que el Estado es un cuerpo con capacidades de monstruo, al cual pertenecemos todos y que funciona de manera ordenada como lo hacen todos los cuerpos, en general, y el

[14] *Vid.* Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [trad. de Manuel Sánchez Sarto], Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

cuerpo humano, en particular, el cual se rige por las leyes de la mecánica. ¿Hobbes es el primer científico de la política? Empecemos a dudarlo.

De la misma manera que esta serie de metáforas cruzadas, transpuestas, el vocabulario con el que operó lo político en Occidente se redujo de base a una misma metáfora, aun cuando ésta se concatenara con otras. Metáforas visuales, metáforas por la semejanza de significación o alegorías, muestran que el antropomorfismo estatal se ha convertido en un vocabulario común. La referencia al significante "cuerpo" fue exitosa en la medida en que posibilitó el traslado de la lógica de lo viviente con sus leyes de regulación a la lógica de lo social. La metáfora fue didáctica, ilustrativa, para legitimar el poder político con todo lo que implica. La autoridad, la obediencia, la descendencia común, las posiciones, los intereses, las costumbres, el parentesco, los límites territoriales que conllevan a pensar el afuera del cuerpo, es decir, al extranjero. Todo con el fin de comprender el orden, el equilibrio, la totalidad de los miembros que, a simple vista, no podrían tener nada en común y que por voluntad propia estarían más cerca de preferir ser individuos aislados a estar vinculados orgánicamente.

La metáfora del cuerpo del Estado pudo ser exitosa, porque abre la posibilidad de utilizar los mismos términos para expresar cosas distintas. Eso sólo es posible gracias a la plasticidad del lenguaje si lo consideramos, como Nietzsche, un "ejército de metáforas".

¿Ello nos conduce a pensar que hay similitudes entre el Estado y el cuerpo humano? En todo caso, los filósofos pensaron que las hay, pero no estructurales, sino creadas, construidas, reformuladas. El vocabulario se institucionalizó, se oficializó, se estableció, fue autorizado por su utilidad. No tenemos otro vocabulario para referirnos al Estado; al menos no otro que haya sido tan exitoso y que haya persistido por su valor didáctico y explicativo como el del significante "cuerpo".

La metáfora incluso reporta beneficios al momento de dar sentido; permite que quien escucha esa comparación sea partícipe de él. Si decimos "el Estado es como el cuerpo", entonces, no hay nada que aclarar; pero si decimos "el Estado es el cuerpo", nos hará pensar cómo se llegó a tal afirmación y tendremos que contribuir a la significación. Eso produce la metáfora. En la Edad Media se decía que la cabeza —el rey— no es nada sin sus miembros, razón para exigir solidaridad de las partes —los súbditos— con el todo. Nadie nunca ha visto un Estado, así como nadie nunca ha visto una nación o una patria, pero sí un cuerpo.

El demos

Jacques Rancière explica que existe un desacuerdo entre filosofía y política. La filosofía se ha encargado, en su historia, de hacer bellas construcciones teóricas para explicar las distintas esferas de lo humano, lo bello, lo bueno, la ley, la justicia, etcétera. Sin embargo, cuando la filosofía se enfrenta con la política, esas bellas construcciones teóricas encuentran un desacuerdo. En la política, se manifiesta al momento de organizar el Estado, el cual lo hace teóricamente de dos formas. En primer lugar, por un principio de igualdad aritmética que domina los intercambios comerciales y la atribución de penas y que priva para todas las partes de la comunidad.

> El problema, naturalmente, es que con ello no queda definido todavía ningún orden político. La política comienza ahí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repartir las partes de lo *común*, en armonizar según la proporción geométrica las partes de comunidad y los títulos para obtener esas partes, las *axiai* que dan derecho a la comunidad.[15]

En otras palabras, el orden de la justicia consiste en dar a cada quien lo suyo; el problema político surge cuando no se sabe qué es de cada quien y por ello se tiene que recurrir al orden geométrico para que la comunidad política sea más que un contrato en donde los individuos intercambian mercancías y se reparan los daños y perjuicios por la distorsión del intercambio. Entonces, hay que recurrir al modelo geométrico de igualdad para saber quién accede a qué partes y cuáles son los títulos que atribuyen éstas. En palabras de Rancière, la igualdad geométrica, "en pro de la armonía común, establece la proporción de las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad según la cuota que ésta aporta al bien común".[16] Según dijimos, eso sucede estableciendo los títulos que cada parte de la comunidad posee. ¿En qué consisten? Aristóteles —y también Platón—, enumeran tres:

> La riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo. Concebido unilateralmente, cada uno de estos títulos da un régimen particular, amenazado por la sedición de los otros: la oligarquía de los ricos, la aristocracia de la gente de bien o la democracia del pueblo. En cambio, la exacta combinación de los tres procura el bien común. Un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción.[17]

[15] Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, 1996, p. 18.
[16] *Ibidem*, p. 19.
[17] *Idem*.

Resulta evidente que si asumimos el principio de mera igualdad aritmética no distinguiremos los títulos, pues no habrá diferencia entre unos y otros. La aritmética contará uno a uno a cada ciudadano, sumará el total y en función de eso distribuirá penas y riquezas. No habrá diferencias. Pero ése es el problema; los clásicos siempre insisten en ellas. La igualdad geométrica, lo mismo que una figura, que un cuerpo bien proporcionado, hará el cómputo de la distribución dando a cada parte lo que le corresponde. ¿Puede una figura cualquiera, prescindir de las proporciones correctas? No.

De acuerdo con Rancière, existe una cuenta errónea fundamental, ya que de los *oligoi* y de los *aristoi* no se puede predicar falta de libertad; a ellos les pertenece también el título del *demos*, la *eleutheria*, la libertad. Entonces, hay una doble propiedad de ambas partes lo cual deja al *demos* con la mera libertad. Tal es el desequilibrio secreto; existen algunos que no tienen nada ontológicamente determinado. Pero surge un segundo problema: el *demos* es una de las partes que al mismo tiempo se considera como totalidad.

> El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo —ni riqueza, ni virtud— pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes [*sic*] del pueblo, en efecto son simplemente libres como los *otros* [...]. El *demos* [a su vez] se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos.[18]

Por lo común, la filosofía política ha recurrido a una explicación de tipo geométrico para pensar al Estado: una sociedad ordenada, con funciones de los individuos determinadas y, además, una sociedad unitaria. La metáfora de la sociedad concebida orgánicamente como un cuerpo fue muy útil desde este punto de vista, porque daba a cada quien su lugar según un orden que no atendiera a la igualdad o al mero conteo, sino a la determinación de posiciones sociales previas a la explicación relativa no al hecho de ser humano, sino al de poseer tal o cual título en el interior de la misma.

¿Cómo se relaciona lo orgánico con lo geométrico? "Órgano" designa un instrumento, algo que funciona al interior de un conjunto, mientras que "geométrico" se refiere al acomodo proporcional de las partes, la extensión que deben tener y las relaciones que guardan entre ellas. Ésta es la explicación a la que se ha atenido la filosofía política; sin embargo, cuando hay una parte que no encaja, que no es proporcional, surge el litigio.

[18] *Ibidem*, p. 22. El corchete es mío.

Si hemos de creer a Rancière, la política es la posibilidad de que haya un litigio doble. En primer lugar, entre los ricos y los pobres; en segundo, entre explicar la filosofía y la política. Lo que arruina el surgimiento del *demos* es esa explicación, la sociedad concebida como cuerpo-estructura, los roles de manera vertical; ello da lugar a una no-política, en donde priva la unidad. El *demos* arruina el orden geométrico; la explicación filosófico-orgánica, la política. Para la filosofía hay partes, funciones, ordenamientos racionales que operan en el interior de un todo. Rancière advierte lo contrario: si hay política, es porque no existe cuerpo social, pues la interrupción que acontece con el surgimiento del *demos* "obliga a pensar la proporción, la analogía del cuerpo comunitario. Pero también corrompe el sueño de esta proporción".[19] El *demos* es esa inconmensurabilidad; no puede ser medido, ni contado; por ello, no es una verdadera parte del cuerpo social.

La filosofía política no sería la explicación sobre la política, sino "un intento de neutralizar sus efectos negativos". Efectos que se muestran cuando irrumpe el *demos*, los iguales en libertad, pero diferentes en *axiai*.

Rancière refiere el cuento de los escitas: cuando los pobres se sublevan, los primeros cambian las armas por látigos para demostrar la imposibilidad de combate de los segundos por la desigualdad que subyace entre unos y otros. Los esclavos, al ver los látigos, comprenden entonces que no tienen ninguna oportunidad: serán derrotados por esa desigualdad que, por un instante, desaparece para dejar irrumpir su palabra; el litigio irrumpe cuando los iguales reclaman la desigualdad para luego desaparecer de nuevo.

Esa muestra didáctica ocurre también con la metáfora del estómago referida a la plebe en Roma. La usaron para pacificar la primera rebelión de los plebeyos cuando, tras aprobar una ley que permitía a los acreedores confiscar los bienes de los deudores, así como torturarlos y encarcelarlos, el pueblo se rebeló. Menenio Agripa narró la parábola del estómago y los miembros del cuerpo. Según ella, hubo un tiempo en que los miembros del cuerpo se rebelaron contra el estómago, pues consideraban que no hacia más que recibir alimento de manos y boca y disfrutaba de los manjares que los dientes masticaban. Movidos por el sentimiento de injusticia, decidieron no alimentarlo más; como consecuencia, todo el cuerpo empezó a debilitarse. Así, los miembros se dieron cuenta de que el estómago no era ocioso, sino que cuando comía, devolvía el alimento, repartiéndolo con equidad por las venas. De esa manera, el pueblo comprendió el paralelo entre las disensiones internas del cuerpo y las del

[19] *Ibidem*, p. 28.

Estado. Así se logró apaciguar a la turba y se crearon los primeros tribunos de la plebe. La parábola es clara: las disensiones internas perjudican no sólo a una parte del cuerpo social, sino a todo en su conjunto.[20]

Es importante aclarar que, por supuesto, la palabra "cuerpo" no tiene el mismo significado en distintos periodos —¿quién podría pensar eso?—; lo que entienden los griegos y lo que entiende Hobbes es absolutamente distinto. Es más, lo interesante es la plasticidad de la metáfora, que se ha utilizado para justificar todo tipo de regímenes políticos. El problema que nos ocupa no es tanto el contenido de las expresiones diferentes, sino que se haya hecho con la misma metáfora provocando efectos múltiples, lo cual revela dos cosas: el éxito de la metáfora y su eficiencia.

Problematización de la metáfora del cuerpo social

En una sociedad, el lenguaje es vehículo de metáforas; con él, las sociedades conservan y registran prácticas, del mismo modo en el que Nietzsche decía que ser veraz es usar las metáforas usuales. El vocabulario de los indoeuropeos, estructurado por opuestos binarios y nociones complementarias características de la metafísica, asimiló la metáfora del cuerpo del Estado, la cual apareció en el interior del vocabulario político y provocó efectos en la forma en que fue concebida la organización de lo social. Así, el significante "cuerpo", tanto en griego como en latín, se integró al pensamiento, a las prácticas y a la filosofía junto con las implicaciones que ella arrastraba.

Si asumimos que el Estado es un cuerpo, tendremos que preguntar cuál es el opuesto de éste: el alma. El alma, lo sabemos, rige al cuerpo y de ahí se desprende la soberanía; es el sistema de esta oposición binaria lo que instituye determinado concepto de lo político. La explicación orgánica permitió a los griegos ordenar al Estado de manera proporcional, semejante a la del cuerpo humano; es decir, el Estado se pensó siempre como un todo con partes y relaciones calculables que conformaban una unidad. Pero tal explicación fallaba al momento de dar cuenta de algo que era una parte del Estado, aunque se asumía como totalidad del mismo, el *demos*. La explicación geométrica que expone la *polis* griega, hace de ella una totalidad; lo político resulta ser un cálculo proporcional de las partes, la política como proporcionalidad. Lo anterior es importante pues, por ejemplo, Aristóteles pensó que la desproporcionalidad de una

[20] *Vid.* Jane F. Gardner, "El héroe y el Estado", en *Mitos romanos*, Madrid, Akal, 1995, pp. 52-53.

de las partes causaba mudanzas de régimen,[21] ocasionando una disimetría imposible de explicar con el significante "cuerpo". El *demos* queda fuera si explicamos el Estado con dicho significante; perturba la explicación. Entonces, en lugar de tratar de explicar esta disimetría, la filosofía trata de conjurarla dejando el problema sin resolver. Occidente ha decidido su pensamiento político excluyendo partes que no tienen medida, pero que, sin duda, actúan en el interior del Estado. El *demos*, los pobres que constituían, según Rancière, la clase de la mera muchedumbre, la multitud que no se puede contar, y que son tanto matemática como ontológicamente los no contados, o si se quiere, quienes no cuentan para la explicación de Platón y Aristóteles. Así, la filosofía política no apareció como una explicación de la política, sino como un dispositivo para eliminar sus efectos negativos, asociados con figuras irracionales como la bestia policéfala en Platón.

Se debe abundar ahora en el análisis de una figura retórica que puede servir para explicar cómo la metáfora del cuerpo quedó instituida: la catacresis. En *La razón populista*, Ernesto Laclau evoca la historia de Cicerón, quien imaginó un estado primitivo del lenguaje en el que hubiera más cosas que palabras para designar. Eso creó la necesidad de que algunas palabras se utilizaran para designar otras que no correspondían a su sentido "literal". Según Laclau, para Cicerón eso sucedía en un mero nivel empírico. Pero "imaginemos, no obstante, que esta carencia no es empírica, que está vinculada con un bloqueo *constitutivo* del lenguaje que requiere nombrar algo que es *esencialmente* innombrable como condición de su propio funcionamiento. En este caso el lenguaje original no sería literal sino figurativo, ya que sin dar nombres a lo innombrable no habría lenguaje alguno".[22]

En la retórica clásica, se denomina catacresis a un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal, por ejemplo, cuando hablamos, ilustra Laclau, de "la pata de una silla". O cuando decimos "el ala de un avión", "la boca del río", "el cuello de la botella" o "el cuerpo del Estado".

[21] Retomo aquí lo que dice Aristóteles en 1302b-1303a de la *Política*."El crecimiento desproporcionado de uno de los componentes de la ciudad es también causa de mudanzas políticas, del mismo modo, en efecto, como el cuerpo está constituido de miembros y cada miembro debe crecer proporcionalmente a fin de conservar la simetría, y si no ésta se destruye, como cuando el pie mide cuatro codos y el resto del cuerpo dos palmos, y en ocasiones puede incluso transformarse en otro animal si crece desproporcionalmente [*sic*] no sólo en cantidad sino en cualidad, así también la ciudad se compone de partes, y a menudo pasa inadvertido el incremento de alguna de ellas."

[22] Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 96.

Así, surge la necesidad de transmitir con otros términos lo que el sentido "literal" no transmitiría. Los estudiosos de la retórica también han considerado a la catacresis como un cliché, un lugar común que se vuelve literal por el uso, se ha marchitado y ha dejado de ser figura.[23] En el caso de Nietzsche, quien se ha olvidado que es figura.

La catacresis sirve a Laclau para construir su concepto "significante vacío", surgido de la "necesidad de nombrar un objeto que es a la vez necesario e imposible de nombrar".[24] El significante "cuerpo" como significante vacío supuso que todos los teóricos refirieran al mismo problema y, una vez integrado al vocabulario de lo político, se naturalizó para explicar la organización social —el Estado, imposible de nombrar—, olvidando que ésa no es la denominación propia de lo político. La metáfora se naturalizó en la medida en que se pensó que no existía otra designación para referirse al Estado. Pero ¿cuál es la designación propia de lo político? La respuesta es que no la hay; el lenguaje de lo político fue construido de manera arbitraria o, digamos, sacrificando las particularidades de una cultura, sus prácticas y su lengua, para referirlas a una determinada forma de construcción de lo político. Expliquemos por qué.

En una de tantas ocasiones en que intentó deslindar su trabajo del estructuralismo, Foucault decía que él había llevado el estilo estructuralista a terrenos en donde los propios estructuralistas no habían penetrado, es decir, al dominio de la historia, de la historia de las ideas, del conocimiento, de las teorías; en otras palabras, al del nacimiento de ciertos discursos y el modo en la cual funcionan en una cultura. Ése es nuestro problema. En sus análisis, Benveniste intentó atestiguar el sistema lingüístico de esa familia de lenguas indoeuropeas. Su problema no consistía en derivar las consecuencias e implicaciones de ellas, pues su compromiso terminaba en la significación y dejaba a otros la designación. Benveniste reconoce que aun cuando puede comprobarse un pasado común del indoeuropeo, las lenguas particulares son heterogéneas y muchas veces sin conexión. Al analizar, por ejemplo, el vocabulario de las instituciones religiosas encuentra una situación "lingüística original", pues "si nos limitamos a considerar la porción del vocabulario que puede definirse completa e inmediatamente por correspondencias regulares, estamos condenados a ver disolverse poco a poco el objeto de estudio".[25] Eso sucede con la gramática comparada que intenta restituir términos generales, aunque cada pueblo tenga creencias y cultos particulares. Existe un vocabulario común en relación con el modo en que se organiza lo social,

[23] *Vid.* Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2004.
[24] E. Laclau, *op. cit.*, p. 96.
[25] E. Benveniste, *op. cit.*, p. 345.

pero su significación muchas veces no lo es. Por lo tanto, lo importante consiste en hacer la historia de las particularidades de cada lengua y sus maneras de construir lo político y sus instituciones. Cuestiona este trabajo que tales instituciones no pueden caracterizarse con una misma metáfora, asunto que a la filosofía política le pareció necesario; sin embargo, el análisis de las diferencias de sentido muestra que el vocabulario político es metafísico, teológico, pero también heterogéneo. Comprobamos lo anterior al señalar la genealogía de la soberanía, del significante "soberanía", y de las diferentes acepciones del vocabulario religioso.

Benveniste analiza la heterogeneidad del vocabulario religioso en los indoeuropeos. Pensemos en dos lenguas, el latín y el griego.[26] El adjetivo *sacer*, "sagrado" —a cuyo significado se llega por una doble oposición a tres pares de opuestos—, significa "augusto" y "maldito", "consagrado a los dioses" y "cargado de una mancilla imborrable", "digno de veneración" y "que suscita horror". Además, en su raíz, *sacer* tiene relación con *sacrificare*, "sacrificar", "ejecutar"; ejecutar es hacer sagrado. Hasta llegar a la relación entre *sacerdum* y *sacrificium*, el *sacerdos* es el encargado de efectuar el sacrificio.

Ahora bien, la palabra *sanctus* también designa "lo sagrado", pero tiene otra significación, pues proviene de otra lengua y se nombran como *sanctas* las cosas que no son ni profanas ni sagradas, sino lo que está sometido a una sanción, por ejemplo, las leyes. Así, "se ve en cualquier caso que *sanctum* no es lo que está 'consagrado a los dioses', que se dice *sacer*, ni lo que es 'profano', es decir, lo que se opone a *sacer*, es lo que, no siendo ni lo uno ni lo otro, está establecido, afirmado por una *sanctio*, lo que está prohibido por una pena contra cualquier agresión, como las *leges sanctae*".[27]

Lo mismo sucede con los vocablos griegos *hierós* y *hágios*, términos que poseen distintas raíces y se aplican al dominio de lo sagrado. Esas raíces indican, para el primero, significaciones que van desde el movimiento de un carro que Zeus anima a arrastrar, hasta el adjetivo "fuerte" o "poderoso". O bien, se asocian a lugares, nombres de ríos, nombres de personas, nombres de elementos. Lo común en todas estas acepciones es que tienen el mismo valor, "en todas partes *hierós* pertenece al dominio de los sagrado, ya porque esta cualidad afecta a la noción por vínculo natural, ya porque esté asociado a ella por circunstancias".[28] El otro término, *hágios*, comporta todavía más problemas de unificación, sobre todo,

[26] Sigo el análisis de los términos que realiza Benveniste.

[27] E. Benveniste, *op. cit.*, p. 351.

[28] *Ibidem*, p. 355. Es imposible resumir aquí todas las acepciones de los términos; no es objeto de este trabajo, en el que lo importante es la heterogeneidad de relatos involucrados en una palabra.

porque presenta un sentido negativo de la palabra "sagrado". *Hágios* designa lo que está prohibido, "aquello con lo que no se debe tener contacto". Benveniste concluye lo siguiente:

> La revisión de estos términos ha puesto de relieve, a un tiempo, la antigüedad y la disparidad etimológica. Cada uno de ellos tiene su historia y comporta sus enseñanzas. No se accede a una prehistoria común de lo sagrado.
>
> Además, constatamos que varias de las lenguas más antiguas poseen una doble explicación, distinta en cada lengua, dos términos complementarios que enuncian un doble aspecto de lo sagrado. En griego, *hierós* y *hágios*; en latín, *sacer* y *sanctus*.[29]

El vocabulario político proviene justo de esta matriz de lo sagrado, la cual luego se fundó en la palabra "soberanía", pero tiene un fundamento móvil, dada la multiplicidad de términos y significaciones que intervienen en él y que la filosofía asumió como igual.

Al principio del texto, ejemplificamos la organización de la sociedad con la tripartición de funciones que se repetían tanto en Platón como en la Edad Media. Pero ¿por qué se repite ese orden si los términos que designan las funciones son distintos según la cultura en donde se usan? Tenemos aquí el problema de innumerables lenguas que construyen sus instituciones por medio de diferentes significaciones y prácticas, pues el lenguaje instituye prácticas que fueron heredadas al pensamiento político y se redujeron a una misma metáfora convertida en lugar común.

Debemos tomar en serio tanto la expresión "cada uno de ellos tiene su historia y comporta sus enseñanzas", como la idea de que son términos complementarios que enuncian aspectos dobles, ambigüedades. Con la primera expresión se muestra que el vocabulario es diverso, múltiple, aun cuando los indoeuropeos tienen instituciones comunes. La filosofía se ahorró las particularidades. Se asoció, por ejemplo, *sacer* y *sanctum*, *hierós* y *hágios*, por un afán conceptual. Cada término tiene su historia, comporta enseñanzas. ¿Qué vínculo hay entre el carro que Zeus arrastra y un río, y de ambos con lo augusto y lo maldito o con lo que es digno de veneración? ¿Qué vínculo existe entre todo lo anterior y lo político? Tienen que ver en la medida en que se decidió que había relaciones; pero son meramente retóricas, no esenciales, arbitrarias. Lo político no posee esencia propia; así, se recurre a metáforas, pero ninguna metáfora se adecua a lo que se quiere nombrar; siempre hay alguna parte que se deja sin nombrar. No puede adoptarse un fundamento con la multiplicidad de relatos que intervienen en cada uno de los términos.

[29] *Ibidem*, p. 361.

Nietzsche demostró que los conceptos se realizaron mediante transposiciones arbitrarias, sacrificando las particularidades de los objetos.[30] Después, estos términos se asociaron con determinadas funciones relacionadas con el gobierno, como la soberanía o la cabeza. Ello convirtió a los tropos —en particular, a la metáfora del cuerpo— en vehículo no sólo de pensamientos y prácticas, sino esencialmente de relatos como los que hemos presentado al analizar las diversas variables de las palabras. Tales relatos transportan ficciones tomadas de aquí y de allá; con esa mezcla, Occidente intentó fundar lo político.

Vico narra el momento en que las metáforas se fundieron con las filosofías y se convirtieron en un tropo luminoso, el más luminoso, pues con ellas se empezaron a contar fábulas que dan sentido y pasión a las cosas insensibles, trasladando los atributos del cuerpo humano a las cosas inanimadas. "Es digno de observación que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones en torno de cosas inanimadas están hechas con base en trasposiciones del cuerpo humano y de sus partes, así como de los sentimientos y pasiones humanas: como cabeza por 'cima' o 'principio'".[31]

Aquí tenemos nuestra segunda cuestión. Si fusionamos *sacer* y *sanctus*, *hierós* y *hágios* y los fundimos con el término de "cabeza" o "soberanía", nos encontramos que el traslado, una vez producida la semejanza por efecto de tal transposición, fue el vehículo de ambigüedades, de dobles o múltiples valoraciones, que además comportan significaciones religiosas o teológicas.

Debemos explicar otra figura que posibilitó este pasado: la sinécdoque, la parte que designa al todo. Giambattista Vico explica cómo surgió este tropo:

> La sinécdoque se convirtió en un tropo después, al elevarse los particulares a universales o componerse unas partes con las otras con que formar un todo. Así, "mortales" fueron al principio llamados solamente los hombres quienes únicamente debieron sentirse mortales. La "cabeza" por el "hombre" o por la "persona", como es tan frecuente en latín vulgar porque en los

[30] "Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual. Aunque una hoja jamás sea igual a otra, el concepto de 'hoja' se forma prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales, olvidando las características diferenciadoras; entonces provoca la representación, como si en la naturaleza hubiera algo, fuera de las hojas, que fuera la hoja, una especie de forma original que sirviera para tejer, diseñar, recortar, colorear, rizar y pintar todas las hojas, aunque esto lo hubieran realizado manos inexpertas, de modo que un ejemplar fuera una reproducción correcta y absolutamente fiel a la forma regular." F. Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en *El Libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 90-91.

[31] Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 198.

bosques veían desde lejos sólo la cabeza del hombre: esta voz "hombre" es abstracta, pues comprende, como en un género filosófico, el cuerpo y todas las partes del cuerpo, la mente y todas las facultades de la mente, el ánimo y todos los hábitos del ánimo.[32]

Este tropo es claro cuando leemos frases como "el cuerpo del rey es el Estado", o cuando un rey dijo el "Estado soy yo".[33] El problema de la unidad del Estado queda al descubierto no cuando se aceptan las frases anteriores, sino cuando aparece el *demos*, la democracia, entendida como el gobierno de los pobres.

El *demos* también es una parte que se toma como la totalidad. Pero *demos* son los pobres, asociados siempre con los pies o con los agricultores. Si decimos, "los pobres son la cabeza del Estado", estaríamos invirtiendo la metáfora. Pero la ambigüedad subsistiría. Estaríamos utilizando todavía significaciones teológicas. ¿Es imposible que la filosofía pueda pensar otras metáforas para lo político, asegurar otros vínculos, otras significaciones, otras relaciones?

Podemos comprobar que el lenguaje mismo de la política se contaminó de estos términos teológicos. Carl Schmitt supo muy bien lo anterior cuando encontró y defendió la tesis de que el Estado moderno no se construyó en oposición al medieval, sino en franca continuidad sistemática.[34] Tal problema debe ocuparnos por las consecuencias de pensar lo político de manera teológica. Seguiremos pensando la política de esa forma mientras no cambiemos de metáforas o mientras ellas no sean construidas por otros intereses, como lo intentó hacer la plebe en Roma al sublevarse o como se intenta en el texto de Rancière, al hacer aparecer al *demos* como una parte que no entra en la explicación de los filósofos más que como quienes tienen la cualidad de ser libres, cualidad que, por otro lado, puede atribuirse también a las otras partes del Estado.

Así entendida, la democracia no sería un régimen político; sería la aparición de la política, del litigio, del desacuerdo y la desaparición del cuerpo social y de la verticalidad que representa esta metáfora. Esa parte

[32] *Ibidem*, p. 199.

[33] Podemos revisar, por ejemplo, cómo la metáfora originó todo régimen monárquico en la Edad Media; cómo pudo, por medio de la división alma-cuerpo, dar lugar a la pugna entre el papado y el imperio; cómo pudo, en fin, organizar lo social, las prácticas, las iconografías y la verticalidad del Estado. *Vid.*, al respecto, Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

[34] "Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados." Carl Schmitt, "Teología política I", en Héctor Aguilar [comp.], *Orestes, Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 21.

litigiosa, el *demos*, deriva otras metáforas, construye otros lugares, atiende a otros tiempos. El Estado es siempre esa organicidad que perpetúa el orden; el *demos*, esa cuenta errónea que lo perturba y lo arruina periódicamente. Oaxaca, Chiapas son hoy quizá, en México, formas litigiosas recurrentes que vuelven visible la imposibilidad del cuerpo social, la aparición de la democracia y por supuesto, lo detestable de la verticalidad del Estado.

DEMOCRACIA Y EMPODERAMIENTO CIUDADANO

Ivonne Acuña Murillo*

Introducción

Desde la Grecia clásica hasta nuestros días, teorizar sobre la democracia ha implicado preguntarse por sus reglas, gobernantes y ciudadanos, por la calidad de éstos, su compromiso con la *polis*, su nivel de participación, sus derechos, sus características, cualidades políticas, etcétera. Dependiendo de la corriente de pensamiento, del momento histórico, incluso del llamado eje "Z"[1] del estudioso en turno, se ha hecho hincapié en uno u otro de estos elementos o factores.

Precisiones histórico-teórico-conceptuales

Democracia

Definida por los clásicos como "el gobierno del pueblo", hoy la democracia es objeto de precisiones adecuadas a la realidad histórica que

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] El eje "Z" hace referencia no sólo a la postura teórica de un pensador, sino a sus prejuicios, preconceptos, experiencias vividas, contexto histórico, etcétera. Es todo aquello que al momento de teorizar lo hace ser como es, pensar como piensa, preocuparse por unos temas y no por otros, inclinarse por una interpretación y no por otra.

dicha categoría pretende explicar. Así, desde un marco teórico contemporáneo, se entiende como "un dispositivo simbólico mediante el cual una colectividad adquiere conciencia de sí misma".[2]

Este dispositivo presupone la existencia del espacio público, concebido como un "espacio vacío" susceptible de ser ocupado simbólicamente por la sociedad civil, entendida, a su vez, como un espacio de conflicto y pluralidad; y el reconocimiento mutuo del derecho a tener derechos.[3]

Aquí se sostiene que, partiendo de esta definición, es posible establecer un vínculo directo entre la democracia y el fenómeno del empoderamiento ciudadano, toda vez que la sociedad civil juega un papel preponderante en el proceso de democratización continua propuesta por este modelo, en el que se reconoce la existencia de una tensión constante entre el dispositivo simbólico de la democracia, entendido como "autogobierno democrático", y el orden institucional; es decir, entre aquellos grupos de la sociedad civil que buscan cambiar una estructura social injusta y aquellos que pretenden mantenerla.[4]

Lo anterior permite trascender la visión de que la democracia es una forma de gobierno donde privan el consenso y la armonía; por el contrario, ella posibilita el surgimiento de conflictos que en gobiernos de corte autoritario o totalitario no ocurren debido a la falta de libertades. En las sociedades democráticas, día a día se suscitan enfrentamientos entre intereses distintos y muchas veces contrapuestos. Esta competencia

[2] Ulrich Rödel, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel, "El dispositivo simbólico de la democracia", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 4, 1997, p. 511.

[3] *Idem*.

[4] Dos lógicas que hoy por hoy están identificadas de manera plena con dos proyectos de sociedad: el primero, encabezado por la tecnocracia y el neoliberalismo, que han impuesto al mundo un modelo económico, cuyas características principales son las siguientes: *a)* la convicción de que controlando los principales indicadores macroeconómicos —balanza de pagos, inflación, circulación monetaria, topes salariales, etc.— la derrama económica hacia los sectores populares se daría necesariamente; el teórico de dicho proyecto, Milton Friedman ya reconoció su error al comprobar que eso no ocurrirá; *b)* el adelgazamiento del Estado, sin cubrir antes los sectores sociales que quedarían desprotegidos ante la reducción, sobre todo, del gasto social; *c)* la privatización de las empresas públicas, sin importar el sector en que se encuentren —incluyendo las industrias petrolera y eléctrica— y la importancia estratégica de éstas para cualquier Estado-nación. Y, el segundo, un proyecto que, sin dejar de ser capitalista, intenta conferir al capitalismo un rostro más humano, como se hizo en la época del Estado de bienestar. Dicho proyecto surge, no de la cabeza de unos cuantos intelectuales o políticos, sino de la evidente pobreza económica, moral, etcétera, que el modelo anterior ha provocado. En cierta forma, se trata de aliviar los efectos causados y evitar que sigan multiplicándose hasta dejar a millones de personas en el mundo sumidas en una inmensa pobreza y desigualdad.

por imponer las propias demandas no implica por necesidad que los grupos que las representan lleguen al uso de la fuerza, pues existe una serie de procesos institucionales mediante los cuales se canalizan; es el caso de las elecciones. A ello se agrega el reconocimiento de algunos derechos a partir de los cuales los individuos pueden no sólo hacer públicas sus necesidades y reclamos, sino buscar los mecanismos para resolverlos.

Este último aspecto hace fundamental agregar un elemento adicional a la definición propuesta al inicio de este trabajo y afirmar que la democracia puede ser vista, además, como una "forma de administrar conflictos", de cuya efectividad dependen su duración y profundidad.[5]

Tal administración no corresponde sólo a quien ejerce el poder, sino que implica de manera directa a la sociedad civil y el ejercicio de otro tipo de poder. Visto así, cabría preguntarse por el papel que ésta desempeña en el modelo teórico propuesto. Antes de responder a esta interrogante, es indispensable aclarar lo que se entiende por empoderamiento ciudadano.

Empoderamiento ciudadano

Una vez puntualizado nuestro uso del término "democracia" y el contexto de su aplicación, se torna necesario acotar el término "empoderamiento", en virtud de la polisemia del concepto;[6] se asume como apropiada para los fines analíticos de este trabajo la definición siguiente: empoderamiento es "incrementar la capacidad para el ejercicio del poder de l@s integrantes de los grupos menos favorecidos [...] de forma que esto les permita tener acceso a los recursos necesarios para sostener y mejorar sus vidas".[7]

Como puede observase, este concepto se refiere primero a grupos pertenecientes a las clases populares o, en su caso, a sectores marginados; en seguida, a las acciones realizadas por individuos organizados con un propósito específico; por último, a realidades concretas susceptibles de

[5] Enrique Serrano G., "En torno al 'Dispositivo simbólico' de la democracia", en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 4, 1997, p. 523.

[6] "Empoderamiento" es un sustantivo derivado del verbo "empoderar", cuyos sinónimos son "potenciar" o "apoderar". Ambos términos son traducción literal de "empowerment" y "empower", respectivamente. Como muchos, es un concepto que ha originado múltiples definiciones, construidas en torno de diversos escenarios, actores o disciplinas como la política, la sociología, la psicología, etcétera.

[7] *De Sur a Sur, Revista Andaluza de Solidaridad, Paz y Cooperación*, núm. 31, 2006 <www.nodo50.org/surasur-digital>, p. 1.

ser medidas, todo lo cual permite reconocer en él un carácter preponderantemente empírico. En este sentido, los hechos históricos que lo originan merecen atención especial.

Desde el punto de vista histórico, el fenómeno del empoderamiento comienza a ser observado en Estados Unidos, en el marco de las protestas organizadas por los negros a mediados de la década de los años cincuenta con objeto de hacer valer sus derechos civiles.[8] Destaca la postura de Martin Luther King en torno de las estrategias que el movimiento debía instrumentar; para él "era necesario constituir una organización civil que *tuviera poder* para garantizar la efectiva aplicación de los derechos civiles reconocidos por la Constitución, intentando evitar por todos los medios que dicho poder se manifestara de forma violenta".[9]

En la década siguiente, comenzó a considerarse como parte de las estrategias puestas en marcha por los gobiernos para luchar contra las desigualdades, en especial las de carácter laboral, que sufrían distintos colectivos por razón de su sexo, raza, origen o religión.

Más tarde, en los noventa, los grupos feministas —tanto en su vertiente teórica como de movimiento social— hicieron suyo no sólo el concepto, sino el proceso como tal, al considerar que los cambios culturales necesarios para eliminar la discriminación en contra de las mujeres, y con ella todos los fenómenos asociados a la desigualdad social como violencia doméstica, discriminación laboral, bajos salarios, etcétera, no podía sólo esperar la acción de los gobiernos o la buena voluntad de los hombres —como género—. Se hacía necesaria la actuación concreta de las mujeres, no sólo de aquellas que ocupaban posiciones que les permitían participar en la toma de decisiones, sino en el nivel de la vida cotidiana, al tomar control sobre sus vidas, es decir, al establecer sus propias agendas, adquiriendo habilidades y conocimientos o recibiendo reconocimiento por los ya desarrollados, aumentando su autoestima y confianza en sí mismas, solucionando problemas y actuando de manera autogestiva.[10]

En la actualidad, el Comité para la Igualdad entre Mujeres y Hombres del Consejo de Europa define el empoderamiento como "las estrategias destinadas a establecer la igualdad de oportunidades por medio de me-

[8] Esto quiere decir que hasta entonces comienza a dibujarse una categoría capaz de contemplar, estudiar y problematizar el fenómeno.

[9] José Antonio Estévez Araujo, *La constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994, p. 20. Las cursivas son mías.

[10] Magdalena León [comp.], *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo, 1997, p. 105. Al respecto, puede consultarse también a Zöe Oxaal y Sally Baden, *Gender and Empowerment: Definitions, Approaches and Implications for Policy*, Institute for Development Studies, 1997.

didas que permitan contrastar o corregir aquellas discriminaciones que son el resultado de prácticas o sistemas sociales".[11]

Cabe destacar que el fenómeno del empoderamiento puede ser propiciado "desde arriba" a partir de políticas gubernamentales, pero ni el gobierno ni otro tipo de institución puede obligar a los diversos sujetos sociales a "empoderarse". Sólo ellos pueden "empoderarse a sí mismos", decidirse a iniciar acciones que busquen modificar una situación que les resulta desfavorable. He aquí su enorme potencial como factor de cambio social y político.

La categoría "empoderamiento" permite reconocer a los ciudadanos la capacidad para hacerse cargo no sólo de sí mismos y sus proyectos, sino de su papel dentro del ámbito político, esto es, de ejercer el poder, no desde el ámbito político, sino social. Tienen la capacidad de incidir, desde sus propios radios de acción, en las decisiones que les conciernen y que los políticos toman en el más alto nivel; además, son capaces de organizarse para gestionar, ante instancias concretas, la respuesta a sus demandas o de resolver sus diversas problemáticas de manera autogestiva. Es así como se puede hablar de empoderamiento ciudadano.

Tal forma de conceptualizar la acción de los ciudadanos permite asumir también que muchos de ellos han dejado de ver la política "desde fuera", como un espacio que no les es propio y, en casos extremos, como una actividad que no produce consecuencias palpables en su vida cotidiana. En términos teóricos, es sostener que, en formas de gobierno democráticas, los ciudadanos tienen el poder para tomar decisiones de gobierno y cambiar las estructuras sociopolíticas y económicas desfavorables a las grandes mayorías; en resumen, tienen el derecho de incidir en los proyectos que moldean el futuro colectivo.

En un sistema de este tipo, las decisiones tanto legislativas como ejecutivas son tomadas por los mismos ciudadanos y ciudadanas, a partir de mecanismos propios de la democracia representativa mediante representantes elegidos por elecciones libres, así como de recursos aplicados por la democracia directa como plebiscito, referéndum, revocación de mandato, etcétera. Pero implica, además, reconocer el importantísimo papel que los movimientos sociales desempeñan en un proceso de democratización continua.

Así planteado, el fenómeno del empoderamiento abre otras posibilidades de acción, las cuales sobrepasan el ámbito meramente gubernamental y trasladan el punto de presión y de cambio a los diversos grupos de la sociedad civil. Ha llegado el momento de responder a la pregunta ¿cuál es el papel que éste desempeña en el modelo teórico propuesto?

[11] *Idem.*

Papel de la sociedad civil

Como ya se dijo, la sociedad civil es un espacio de pluralidad y conflicto, por lo que puede ser definida como

> un campo de lucha en el que se enfrentan estrategias de socialización de dirección opuesta: aquellas que son producidas de forma planificada desde el poder para la reproducción del orden autoritario y aquellas por las que los sectores subalternos generan, espontáneamente, tejido social como forma de reproducción de su identidad comunitaria y con eventual potencialidad para la transformación de dicho orden.[12]

La sociedad civil se encuentra en el centro del llamado dispositivo simbólico de la democracia.[13] Su praxis simbólica —entendida como un conjunto de acciones que de una u otra manera buscan un cambio no sólo cuantitativo, sino cualitativo de valores y prácticas y que no se traducen, en lo inmediato, en acciones concretas como, por ejemplo, un cambio de gobierno o modificaciones a la constitución, pero que en el largo plazo inciden en la manera de concebir la vida en sociedad—[14] es la que permite la existencia de un proceso continuo de democratización, sin el cual la democracia sólo sería posible como una concesión "desde arriba" y no como un proceso en el que "los de abajo" también participan.

Sería ingenuo suponer que mediante tal praxis una parte de la sociedad hace prevalecer su visión del mundo sin encontrar resistencia alguna en su contraparte. Por el contrario, el dispositivo simbólico de la democracia se enfrenta a otro, llamado por Michel Foucault "el dispositivo de poder", al que considera

> un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho como lo no dicho [...]. El dispositivo mismo es la red que puede establecerse entre estos elementos [...]. Por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momen-

[12] Yamandú Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina: ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2003, p. 18. Esta forma de conceptualizar la sociedad civil permite estudiar los acontecimientos políticos y sociales que en México han provocado una situación inédita, en la cual la sociedad se ha visto dividida y enfrentada por la emergencia de dos ideologías y dos proyectos de sociedad identificables de manera clara durante las elecciones de 2006.

[13] Para profundizar este tema, *vid.* U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *op. cit.*

[14] Esta definición fue elaborada por quien esto escribe, a partir de la interpretación de lo propuesto en el texto de U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel.

to histórico dado, ha tenido como función principal la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante.[15]

El dispositivo existe de manera permanente para lograr el disciplinamiento de la sociedad y su adhesión, voluntaria o no, a un proyecto de reproducción de la riqueza que no tiene como objetivo beneficiar a los sectores más desprotegidos, sino aceitar los mecanismos de reproducción del capital. La lógica de los dispositivos de poder permite "ajustar" la vida de los hombres al aparato productivo, ya nacional o internacional, ante la necesidad capitalista de "disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad a través del trabajo".[16]

Por supuesto, los sectores subalternos no son capaces de construir tal dispositivo, pues carecen de recursos: el dinero, las influencias, las leyes, los medios de comunicación masiva, sobre todo la televisión, la radio, la prensa escrita; una concepción organizada desde arriba de lo que es democrático, legal, legítimo y de lo que no lo es, de lo que es válido esperar del sistema y de lo que no, de lo que es posible desear en función de la ubicación en la estructura social o no, etcétera.

Sin embargo, desde la propuesta teórica que aquí se presenta, es posible que antepongan el dispositivo simbólico de la democracia al del poder. Siguiendo a Foucault, puede afirmarse que no existe el poder absoluto: siempre hay fisuras por las cuales es posible no sólo resistirlo, sino ejercerlo.

Desde esta perspectiva, muchos son los medios con los que cuenta la parte de la ciudadanía formada por los sectores subalternos para ejercerlo. Al carecer de los recursos con que cuentan las élites, pueden instrumentar acciones que les permitan resistirse a una decisión arbitraria que contravenga sus derechos, como tomar plazas públicas, calles, carreteras, edificios públicos; resistirse a cumplir una orden por considerarla injusta; negarse a pagar impuestos; dejar de consumir ciertos productos ofrecidos por compañías que van en contra de sus intereses; buscar la destitución de un

---

15 Michel Focault, "Contestación al Círculo", en *El discurso del poder*, México, Folios, 1983, pp. 184-185. Un ejemplo de cómo el dispositivo está preparado para actuar en caso de una "urgencia" se dio en México, antes, durante y después de las elecciones para presidente de la República en el año 2006; en ese entonces, la mayoría de los elementos mencionados en la definición de Foucault se echaron a andar para impedir que la izquierda llegara al poder. La estrategia se centró en crear una imagen negativa del candidato de la izquierda y de sus seguidores, por medio de dispositivos de saber/poder a partir de los cuales se les presentó como violentos, antidemócratas, revoltosos, renegados; en resumen, como "un peligro para México".

16 Santiago Castro-Gómez, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 1993, p. 148.

gobernante corrupto. El abanico de posibilidades para presionar desde abajo es amplio y las estrategias dependen del objetivo.

Estas formas de participar varían de un grupo social a otro, tanto en estrategia como en intensidad y extensión. De forma gradual, un número creciente de ciudadanos en el mundo adquiere conciencia de sí mismo y asume un papel protagónico; exige su derecho a intervenir en las decisiones que estructuran la vida en sociedad y, con ella, la generación, administración y distribución de los recursos.

De esta praxis simbólica depende la profundidad de la democracia y la realización de transformaciones constantes en los modelos económicos, sociales y políticos, que una vez institucionalizados dejan de lado las demandas que los originaron para convertirse en estructuras anquilosadas tendentes a privilegiar de nuevo a pequeños grupos sociales.

Aquí se desea destacar los movimientos sociales que, dentro de la lógica propuesta, pueden ser considerados como el motor de la democratización continua de las sociedades democráticas o que pretenden serlo. En específico, interesa destacar dos estrategias de lucha empleadas por tales movimientos: la resistencia y la desobediencia civil pacíficas que, entre otras cosas, presentan nuevas formas de hacer política y ponen en la mesa de la discusión los temas más urgentes, aquellos que han sido relegados y aparecen en las últimas líneas de las agendas nacionales o son reciclados en los discursos oficiales en tiempos electorales o en momentos en que la legitimidad de los gobernantes en turno se ve menguada o en peligro.

Tanto la resistencia como la desobediencia civil pacíficas pueden ser analizadas como parte del fenómeno del empoderamiento ciudadano desarrollado poco a poco en diversos países,[17] que conlleva no sólo la toma de conciencia, sino la ejecución de acciones concretas.

---

[17] En México, inicia en 1968, cuando los integrantes del Movimiento Estudiantil toman las plazas públicas para levantar la voz en contra del autoritarismo estatal. Esas plazas habían sido, hasta entonces, el espacio "natural" en el que el gobierno en turno forzaba a las grandes masas obreras, campesinas y populares a loar y reconocer sus logros, ya reales, ya ficticios. Basta recordar esos zócalos llenos de deportistas, sindicalistas y estudiantes haciendo tablas gimnásticas el 20 de noviembre; la parada militar del 16 de septiembre; los miles de obreros desfilando el 1º de mayo, etcétera. Se trataba de eventos en los que la gente era "acarreada"; se les pasaba lista y se les ofrecía un día de asueto a cambio de su asistencia a los desfiles o se les amenazaba con descontarles un día de salario en caso de no asistir. Poco a poco, los espacios públicos, físicos y simbólicos, monopolizados por el grupo en el poder han sido ocupados por ciudadanos y habitantes dispuestos a acotar el ejercicio del poder de sus gobernantes, a hacer valer su derecho a tener derechos, a hacer oír su voz en torno de un sinnúmero de temas, necesidades y problemas. Por supuesto, el empoderamiento no se expresa sólo en la toma de espacios públicos, sino en toda una gama de acciones.

Resistencia y desobediencia civil pacíficas

Por resistencia civil se entiende "un movimiento de oposición militante contra un régimen autoritario, que vulnera los derechos humanos, o contra fuerzas de ocupación extranjera".[18] En este sentido destaca su carácter reactivo, de defensa, de oposición, de forma diferente de la acción directa, la ofensa o la revolución.[19] Por su parte, la palabra "civil" se refiere a actos ejecutados por ciudadanos.[20]

Este movimiento es por lo común clandestino y la resistencia puede ser pasiva o activa y expresarse por medio de sabotajes, huelgas, paros.

Al igual que el empoderamiento, el concepto de resistencia tiene un origen histórico-político y se asocia con todos los movimientos o diversas formas de oposición activa y pasiva que surgieron en Europa, durante la Segunda Guerra Mundial, contra la ocupación alemana e italiana. Por su parte, el concepto de desobediencia civil permite designar, de un modo genérico, "a todos aquellos actos de resistencia pasiva a la autoridad del Estado que se realizan por motivos morales o religiosos".[21] Para ser considerados dentro del marco de la desobediencia civil, los actos deberán ser ilegales, públicos, no violentos y conscientes, dirigidos a frustrar leyes —al menos una—,[22] programas o decisiones del gobierno.

En teoría, la resistencia y la desobediencia civil se diferencian, primero, porque la resistencia no implica necesariamente violar ninguna ley ni hacer pública su acción; segundo, el que resiste no descarta la violencia como estrategia de lucha, mientras que el desobediente hace un compromiso explícito para no iniciar acciones violentas en contra de sujetos o instituciones, además de que está obligado por su moral a no evadir la acción de la justicia ni tratar de conseguir que se absuelva o que se atenúe la pena; por el contrario, debe renunciar a cualquier tipo de defensa legal y aceptar el castigo que implican sus acciones,[23] lo que

[18] Rodrigo Borja, *Enciclopedia de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 840.

[19] Nicola Matteucci, en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*, Madrid, Siglo XXI, p. 1399.

[20] Jorge F. Malem Seña, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988, p. 61.

[21] *Ibidem*, p. 46. Ejemplos concretos de este tipo de acción fueron proporcionados por Mohandas Karamchand Gandhi, en su lucha por liberar a India del colonialismo inglés y por Martin Luther King, en contra de la segregación de la gente de raza negra en Estados Unidos.

[22] De acuerdo con Estévez Araujo, *op. cit.*, p. 60, la desobediencia civil puede verse como *test* de constitucionalidad, pues los actos de los desobedientes a menudo están dirigidos a evidenciar la violación de un derecho, una incorrecta interpretación de la ley por parte de quien ejerce el poder, o la inconstitucionalidad de una norma menor.

[23] *Ibidem*, p. 27.

no siempre ocurre en el caso del que resiste. Por otro lado, la similitud más clara entre ellas es que son una respuesta a una acción previa de la autoridad, interpretada por ambas como la violación de algún derecho.

Como suele ocurrir con los tipos puros, los límites entre una y otra se desdibujan en la práctica. En este caso, el que resiste puede en algún momento asumir algunas de las estrategias del desobediente como son asumir el castigo propio de su acción rechazando la posibilidad de defenderse; hacer públicas sus acciones, de suerte que su resistencia no transcurra en la clandestinidad; declarar su objetivo de no iniciar actos violentos. Del mismo modo, puede ocurrir que el desobediente o el que resiste no viole ninguna ley y, sin embargo, se prepare a cumplir el castigo impuesto sin defenderse.

Al final, en la práctica, lo que inicia como resistencia puede llevar a la realización de actos deliberados de desobediencia civil cuando el plan de acción así lo requiera o cuando la respuesta de las autoridades involucradas sea insuficiente o no exista la voluntad política necesaria para encauzar de manera institucional lo que puede desembocar en un conflicto de mayores proporciones.

Ciudadanos empoderados

Ya señalamos que el fenómeno del empoderamiento se inició en las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX entre los adultos negros de Estados Unidos; se hizo referencia a otros movimientos, como el feminista, que más adelante lo adoptó como la estrategia central de su lucha por la equidad de género. Lo anterior permite observar la diversidad de situaciones y grupos sociales en los que este fenómeno puede ocurrir. Así, es posible organizar a millones de ciudadanos en el mundo preocupados no sólo por detener y revertir los efectos negativos de la actual globalización,[24] sino por cambiar un modelo económico que ha beneficiado a los menos.[25]

[24] La globalización crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a primer plano terceras culturas. Puede ser definida como "el conjunto de procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios". Conlleva la ausencia de un Estado y un gobierno mundiales y la existencia de un capitalismo globalmente desorganizado que no enfrenta ningún tipo de poder hegemónico. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 29.

[25] Para una visión más profunda sobre este tema, *vid.* Joseph E. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2002.

En diversas partes del mundo, ocurren día a día fenómenos de empoderamiento ciudadano relacionados con un mismo eje problemático, a saber, la inoperancia de una de las tesis principales de un modelo económico-político-cultural de corte autoritario, conocido como "neoliberalismo". Aquella según la cual el saneamiento de la macroeconomía produciría una derrama económica hacia la microeconomía, elevando considerablemente el nivel de vida de las clases menos favorecidas.

Contrario a lo esperado, el modelo ha producido lo siguiente: una disminución del número de ricos, en contraposición a un aumento considerable de su riqueza; incremento en el índice de pobreza y crecimiento de su nivel; sobreexplotación de los recursos naturales, sobre todo de los países pobres o de economías emergentes, como México; exportación de desechos tóxicos a estos mismos países; expropiación de los derechos de indígenas y campesinos sobre los territorios que ocupan y los productos del campo, así como de sus conocimientos autóctonos, mediante la ley de derechos de autor; la devastación de la biodiversidad, de la cual dependen los modos de vida de las dos terceras partes de habitantes de la tierra; en general, una injusta distribución de los recursos naturales, de los avances tecnológicos y de los productos del desarrollo.[26] En esta confrontación, el binomio sociedad-Estado adquiere relevancia.

En este artículo, a pesar de que el énfasis está puesto en la sociedad antes que en el Estado, se sostiene que los cambios en la relación entre ambos no pueden ser explicados desde un enfoque centrado sólo en la primera, ya que sería difícil identificar cómo y cuáles reformas, iniciadas "desde arriba", inciden en ella; tampoco desde uno centrado en el Estado, pues no podrían entenderse las respuestas sociales a tales iniciativas y, de manera más importante, concebir las acciones que "desde abajo" presionan para que tales transformaciones se realicen. La alternativa es recurrir al *interactive approach to state-society relations.* Según éste, "la acción estatal es resultado de una relación recíproca causa-efecto entre cambios en el balance de poder dentro del Estado y los cambios en el balance de poder dentro de la sociedad"[27] en un constante movimiento entre conflictos y convergencias. Este enfoque remite a pensar los límites y posibilidades de una interacción entre las reformas estatales y las presiones de la sociedad civil.[28]

[26] En este punto, el texto de Vandana Shiva, "El mundo en el límite", en Anthony Giddens, Will Hutton *et al.*, *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001, ofrece una clara visión de la forma en que los bienes y los riesgos del desarrollo son distribuidos mundialmente.

[27] Jonathan Fox, *The Politics of Food in Mexico*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 22.

[28] Al respecto, *vid.* J. Fox y el trabajo de Viviane Brachet-Márquez, *El pacto de dominación: Estado, clase y reforma social en México 1910-1995*, México, El Colegio de México, 1995.

Este planteamiento lleva a considerar que la velocidad con que se modifique la relación Estado-sociedad depende no sólo de las acciones de uno respecto de la otra y viceversa, sino de las tensiones entre grupos en el interior del Estado y de la sociedad misma, las cuales se crean cuando se enfrentan dos posturas: una proclive al cambio y otra a la resistencia.

Entre los cambios notables que el mundo ha vivido en las últimas cuatro décadas sobresale un proceso gradual mediante el cual la sociedad civil comienza a expropiar al Estado el monopolio de la discusión de la *cosa pública*. Esto es, los ciudadanos, sean activistas, académicos, intelectuales, artistas, gente del pueblo, hombres, mujeres, jóvenes, personas de la llamada tercera edad, feministas, ambientalistas o individuos con una orientación sexual diferente, han ocupado de forma real y simbólica los espacios de discusión pública, además de crear sus propios foros, en los cuales no sólo ratifican o rechazan las decisiones tomadas en ámbitos que aparecen como ajenos, sino que elaboran sus propios diagnósticos, proyectos, propuestas de solución y estrategias de acción.

Por otra parte, muchas son las situaciones en las que de una u otra manera se manifiestan al sentir vulnerados sus derechos, haciendo uso de los medios a su alcance. Por lo común, las protestas tienen como destinatario a las autoridades gubernamentales. Y aunque muchas son las causas que las originan —el hambre, los bajos salarios, la falta de recursos, de servicios, los excesos de la autoridad— y a pesar de que en algunas ocasiones sus manifestantes pintan paredes, rompen cristales, toman calles, por lo general, son pacíficas.

Este fenómeno de empoderamiento se caracteriza por: *a)* la movilización de millones de personas en el mundo, reunidas en pequeños grupos o en asambleas públicas donde es posible convocar a más de un millón de ciudadanos,[29] con objeto de resolver cuestiones coyunturales o de largo alcance, ejerciendo de forma simbólica su derecho a participar en los procesos de toma de decisiones, tanto en pequeñas juntas como de manera plebiscitaria; *b)* la intención de acotar el ejercicio del poder de sus respectivos gobiernos; *c)* la adquisición, por parte de los ciudadanos empoderados, de nuevas habilidades y conocimientos, lo que les ha permitido reconocer y jerarquizar sus necesidades más apremiantes así como elaborar propuestas de acción y solución, mostrando su capacidad autogestiva para mantener organizadas a un sinnúmero de personas. Para lograr lo anterior, han tenido que pasar por un proceso de afianzamiento de su identidad como grupo divergente, de sus similitudes y diferencias con otros grupos, de su autorreconocimiento como ciudadanos y, por tanto, de sus obligaciones y derechos.

[29] Como ha podido observarse en el Zócalo de la ciudad de México.

Con esta idea, es posible enlazar lo dicho ahora con los dos tipos de praxis simbólica que pueden correr en paralelo al fenómeno del empoderamiento: la resistencia y la desobediencia civil y afirmar, además, que millones de ciudadanos en el mundo:

- Se han resistido, en general, de manera pacífica, a lo que han concebido como un ejercicio autoritario del poder.
- Han convocado a la ciudadanía a unirse en un movimiento que pretende hacer valer derechos violados.
- No ceden en su empeño, a pesar de ser objetos de la represión, para evidenciar situaciones que violentan la normatividad aceptada.
- Hacen públicas sus intenciones, declarando de forma abierta lo que piensan hacer, en muchos de los casos con fecha, hora y lugar.
- Realizan marchas, plantones, toma de espacios públicos, estaciones de radio y televisión, etcétera, con el propósito expreso de hacerse escuchar.
- Con conciencia violan lo que consideran leyes injustas, sin resistirse a la acción de las autoridades.
- Han expresado sin ambages su rechazo a acciones violentas que signifiquen la pérdida de vidas humanas y han evitado hasta donde ha sido posible choques con las fuerzas policiales y militares enviadas a "controlar" la situación.
- Se creen capaces de cambiar aquello que haya motivado su protesta.
- Ninguno busca cambiar la estructura del orden social existente, sino reformar aquellas instituciones y procesos no acordes con el mundo democrático que se pretende construir.
- Están convencidos de su derecho a tener derechos.
- Muchos de ellos están dispuestos a ofrecer su vida por ver cumplidas sus demandas.[30]

Hasta aquí, ha podido observarse la forma en que los ciudadanos empoderados ocupan en forma simbólica el espacio público. Pero cabe preguntarse por los lugares físicos donde lo hacen. En seguida se mencionan unos cuantos ejemplos.

[30] Cuando quienes resisten y desobedecen no encuentran canales democráticos para elevar su voz y considerar atendidas sus demandas, y cuando quienes gobiernan privilegian los intereses de ciertas élites y no los del país en su conjunto, la posibilidad de represión o de una guerra civil aumenta peligrosamente.

Plazas públicas: testigos del empoderamiento ciudadano

En los últimos cincuenta años, las grandes ciudades se han convertido en el lugar por excelencia de las expresiones ciudadanas. Poco a poco, diversos grupos se han apropiado de los espacios públicos, llenándolos cada día con sus protestas, opiniones, propuestas, demandas, expresiones culturales, pensamientos, sentimientos, sueños, desalojando a su vez a los gobernantes que se habían creído sus legítimos y únicos ocupantes.

Los espacios públicos que destacan por su visibilidad son los zócalos, las plazas públicas, algunas de ellas con un capital simbólico muy importante como la Plaza de Mayo, en Argentina, donde el 30 de abril de 1977, 14 madres, cubriendo sus cabezas con una pañoleta blanca, se manifestaron contra el gobierno de Jorge Rafael Videla con el fin de recuperar con vida a los detenidos y desaparecidos, así como para pedir el enjuiciamiento y castigo de los responsables de actos de lesa humanidad cometidos contra sus hijos. Ellas eligieron la Plaza de Mayo, pues se sitúa frente a la Casa Rosada, sede de la Presidencia argentina. Las Madres de Plaza de Mayo, como se les conoce, continúan trabajando en pro de los derechos humanos.

Otra es la Plaza Tiananmen, en Pekín, donde el 4 de junio de 1989 cientos de estudiantes fueron masacrados por el ejército chino que aplastó la revuelta y en la que cada año se concentra igual número de jóvenes que recuerdan aquel ignominioso hecho, conocido como la "Primavera de Pekín".

No puede dejar de relacionarse lo ocurrido en Tiananmen con lo sucedido en la Plaza de Tlatelolco, en 1968,[31] donde cientos de estudiantes fueron detenidos, desaparecidos y asesinados por el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, presidente de 1964 a 1970, en un acto de autoritarismo que aún hoy se recuerda con la frase "2 de octubre no se olvida". Esta plaza ha sido testigo de otros hechos históricos, como la última batalla librada por los aztecas en contra de la ocupación española y en la que se multiplican los relatos desgarradores de resistencia, sangre y muerte.

Al igual que las otras plazas, el Zócalo de la ciudad de México ha sido el asiento de un sinnúmero de manifestaciones ciudadanas —incluidos los plantones que protagonizaron los estudiantes del 68—, cuyo carácter ha ido cambiando a lo largo de las últimas décadas. Al principio, los habitantes se plantaban ahí para "pedir", incluso para "suplicar", al gobierno la solución de sus demandas. Poco a poco, el tono ha cambiado: de la sú-

[31] Desde 1968, la ciudad de México se ha convertido de manera gradual en el escenario de un sinnúmero de manifestaciones de inconformidad de actores de la misma ciudad o de cualquier otro estado de la República: plantones, huelgas de hambre, crucifixiones, desangramientos, *performances*, desnudos parciales o totales, etcétera.

plica, han pasado a la exigencia, incluso a la amenaza de desobediencia civil si tales demandas no son atendidas. Así, el Zócalo se ha convertido en un bastión ciudadano, en el que las manifestaciones de apoyo o rechazo a gobernantes y líderes políticos es algo cotidiano. En él, la praxis simbólica de la sociedad civil puede identificarse no sólo con ciertos valores y prácticas, sino con un espacio físico concreto en el que miles de participantes se asumen como individuos libres e iguales, capaces de participar en la solución de los conflictos y decidir el futuro colectivo.

El fenómeno es parte del proceso de empoderamiento ciudadano que de manera paulatina puede observarse en el México de hoy, proceso no libre de avances y retrocesos. En los últimos meses, el llamado "Centro histórico" ha sido escenario de dos movimientos que bien podrían ejemplificar dicho fenómeno: la resistencia civil encabezada por Andrés Manuel López Obrador, en respuesta a la sospecha de fraude electoral,[32] y la iniciada por la Sección 22 del SNTE y la APPO, en Oaxaca, y cuya presencia en la ciudad de México era inevitable, pues ésta, al ser la sede de los poderes federales y atendiendo a una muy arraigada tradición centralista, es el lugar idóneo para buscar la interlocución con los gobiernos en turno. En este caso, el Centro histórico de la ciudad de Oaxaca se convierte en otra plaza digna de ser mencionada en este recuento de lugares donde se evidencia el intento de empoderamiento de los ciudadanos y las ciudadanas.

Ambos movimientos muestran un cambio de actitud en cuanto al papel que los ciudadanos habían sido llamados a desempeñar en los años de los gobiernos priistas; el autoritarismo era la marca del grupo en el poder y sólo se esperaba que ellos, los ciudadanos, refrendaran las decisiones tomadas desde arriba.

Por supuesto, en otras ciudades del mundo ocurren fenómenos similares: en Madrid, Galicia, Sevilla, Valencia y Badajoz, el 21 de octubre de 2006, miles de españoles ocuparon las plazas públicas para demandar a su gobierno el cumplimiento de los Objetivos del Milenio en 2015, luego de advertir que los avances para erradicar la pobreza han sido insuficientes.

Esta nueva forma de hacer política implica un desplazamiento de las discusiones sobre asuntos de interés público del congreso y las oficinas gubernamentales a las plazas públicas.

[32] La toma de posesión de Andrés Manuel López Obrador, el 20 de noviembre de 2006, por sí sola no representa ni una violación a las normas jurídicas ni un intento de golpe de Estado ni cosa parecida; es un hecho simbólico que intenta inaugurar una nueva forma de hacer política, combinando un movimiento social de resistencia civil, capaz de convocar a ciudadanos y ciudadanas a unirse y protestar cada vez que el grupo en el poder pretenda imponer una medida que contravenga los intereses de las mayorías menos favorecidas, con la acción institucional promovida en diversos niveles de gobierno, principalmente en el poder legislativo.

Termino aquí este recuento histórico; basta decir que los ejemplos de plazas públicas, mudos testigos del empoderamiento ciudadano, se multiplican en países como Chile, Venezuela, Bolivia, Perú, Francia, Italia, Estados Unidos y otros más.

Conclusión

Concluye aquí este trabajo, cuyo objetivo principal fue destacar la estrecha relación teórica que existe entre la democracia y el empoderamiento ciudadano. Se afirma que es posible ubicar este último en el centro del "dispositivo simbólico de la democracia", como un fenómeno mediante el cual la ciudadanía ocupa de forma simbólica el espacio público, considerado "espacio vacío" susceptible de ser ocupado no sólo por los gobiernos en turno, sino por diversos grupos de la sociedad civil.

El fenómeno del empoderamiento por medio del cual ciudadanos y ciudadanas se "empoderan a sí mismos" con objeto de modificar una situación que les es desfavorable conlleva un enorme potencial como factor de cambio social y político. En primer lugar, por una convicción generalizada del derecho a tener derechos. En seguida, por su obvio vínculo con el ejercicio del poder y el acotamiento de éste. Por último, debido a la posibilidad de la ciudadanía de incidir de manera activa en el mejoramiento de sus condiciones de vida, no sólo a partir de la autogestión, sino de la exigencia hecha a los gobernantes para que resuelvan situaciones concretas y traten de manera más favorable a colectivos que todavía soportan diferentes tipos de discriminación, para así garantizar su participación en la toma de decisiones de diferentes esferas —económica, política, social, entre otras— y actividades —educación, formación, empleo—, sobre bases de igualdad.

Se destacó cómo pocó a poco, los espacios públicos, físicos y simbólicos, monopolizados por el grupo en el poder, han sido ocupados por ciudadanos y habitantes dispuestos a acotar el ejercicio del poder de sus gobernantes, a hacer valer su derecho a tener derechos, a protestar por una mala situación económica, a hacer oír su voz en torno de un sinnúmero de temas, necesidades y problemas. La resistencia y la desobediencia civil pacífica resulta ser una de las estrategias más importantes para lograr la democratización de amplios sectores de la vida social y política de las sociedades actuales.

Por último, se contrapuso, desde el punto de vista teórico, el dispositivo simbólico de la democracia al dispositivo del poder, con objeto de ensayar diversas categorías para explicar una pequeña parte de la compleja realidad actual.

CONSIDERACIONES SOBRE DOS MANERAS DE PENSAR LA ÉTICA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

René Vázquez García*

Introducción

El objetivo de este artículo es explorar la posibilidad de pensar una ética política para las democracias liberales actuales. De los muchos temas posibles de la ética política nos centramos básicamente en lo que llamamos el concepto de bien común político. Para abordar el asunto esbozamos y valoramos, aunque de modo somero, dos formas contemporáneas de filosofar sobre el tema propuesto. La primera es la perspectiva de John Rawls, la cual consideramos que, aun cuando tiene algunos elementos rescatables, asume una perspectiva en exceso racionalista y limitada. La segunda es la perspectiva de Chantal Mouffe y de Norberto Bobbio, la que nos parece más pertinente en cuanto asume la politicidad radical de la noción de bien común político.

Noción de ética política

La relación entre ética y política es uno de los temas más polémicos de la filosofía política occidental, sobre todo, desde la época moderna, situación que se agudiza en la época contemporánea. Al hablar de una ética política, intento establecer una relación entre estas dos dimensiones

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

de la realidad humana, pero muchos se preguntarán: ¿es posible hoy, en las condiciones de las sociedades actuales, de las democracias liberales, pensar en una ética política? Considero que la respuesta a tal interrogante es afirmativa, a condición de asumir una perspectiva diferente de la dominante en la filosofía política occidental, caracterizada en esencia por un excesivo racionalismo, por hallarse bajo el dominio de lo que un filósofo mexicano llamó "el síndrome de Platón".[1]

Antes de continuar, conviene señalar algunas distinciones mínimas para evitar ambigüedades y confusiones. En primer lugar, por ética política no entendemos la del político, la cual se relaciona con la valoración moral de sus acciones, ya sea por él mismo o por los demás.[2] Por lo común, la ética del político trata de explicar y justificar la frecuente trasgresión que las normas morales sufren por parte del actuar de los políticos.[3] En otras palabras, no debemos confundir la ética política, tal y como la entiendo aquí, con la moral individual —los valores, los juicios morales, las concepciones de lo bueno y de lo malo que tienen los hombres individualmente—. En segundo lugar, tampoco debemos confundirla con la moral social —el conjunto de valores y normas que cada sociedad considera como deseables o valiosos; por ejemplo, en las sociedades occidentales esta moral nos remite, sobre todo, a las normas del cristianismo—. Entonces, ¿qué es la ética política? De manera provisional, y a reserva de ampliar esta noción en otro momento, entendemos por ella un esfuerzo razonable por explicar, interpretar, comprender y recrear el aspecto normativo que implica toda organización política u orden civil. Este aspecto normativo nos remite, en la actualidad, a temas como el de los principios o valores que entraña cada régimen de gobierno, al de la legitimidad, al asunto de los derechos humanos y, a pesar de todo, a los más clásicos: el de la justicia y el del bien común, entre otros.

[1] *Cfr.* Luis Salazar Carrión, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997. En especial, el primer capítulo, cuyo título es el mismo del libro. De acuerdo con este autor: "El núcleo central de dicho síndrome concierne, desde nuestro punto de vista, a la reducción de los problemas éticos y políticos a cuestiones gnoseológicas. Así, el desorden, la maldad, los conflictos y la violencia del mundo político se derivarían, en esta perspectiva, de la ignorancia y de las opiniones falsas e infundadas que los seres humanos sufren en relación con lo que es verdaderamente bueno para ellos, tanto individual como colectivamente", p. 47.

[2] *Cfr.* José Luis López Aranguren, *Ética y política*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 1996, pp. 52 y 53.

[3] *Cfr.* Norberto Bobbio, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, antología preparada por José Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 161 y 162.

Aquí abordaré la noción de bien común —como bien común político— y ejemplificaré cómo se puede afrontar la reflexión de este tema en el contexto de la democracia liberal, desde dos perspectivas contemporáneas diferentes e incluso opuestas en algunos aspectos; también analizaré cuáles son, a mi juicio, las ventajas y desventajas de cada una.

Condiciones para pensar el bien común

El tema del bien común es una manera habitual de plantear el de la justificación del fin último de la política. Ya desde Aristóteles un régimen de gobierno se justificaba como bueno si miraba al interés general, al interés de todos, al bien común precisamente. Pero —muchos se preguntarán— ¿podemos seguir pensando el bien común en términos aristotélicos?, ¿podemos hoy, en las condiciones actuales de las sociedades, hablar de un bien común?, ¿con qué características? En principio, me parece posible pensar de modo serio este tema sólo con dos condiciones necesarias: *a)* partir de las circunstancias reales de las sociedades contemporáneas, *b)* asumir la especificidad de la política, y lo político, sin pretender reducirla a otra actividad humana como la economía, la moral, etcétera.

En el primer caso, para no reducir la política a otras actividades humanas, como la económica o la moral, consideramos necesario partir de una perspectiva realista, la cual cuenta entre sus más insignes representantes a autores como Maquiavelo, Hobbes, Marx, Weber, etcétera, quienes de forma regular resaltaron el aspecto conflictivo, partidista y sectario de la lucha por el poder. Así, por ejemplo, un pensador alemán contemporáneo tan influyente como Max Weber no tiene empacho en caracterizar la esencia de la política como lucha, parcialidad y pasión.[4] En el mismo tenor, encontramos las reflexiones del filósofo italiano Danilo Zolo cuando precisa que "los dos criterios más específicos del código político son el principio de diferenciación interna/externa y la relación asimétrica de poder/subordinación".[5] Un juicio que está en la misma frecuencia del anterior es de la profesora belga Chantal Mouffe, para quien es indispensable "distinguir entre 'lo político', ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y 'la política', que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en

[4] *Vid.* Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2000, p. 115. *Vid.* también *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 166 y 230.

[5] *Vid.* Danilo Zolo, *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 60.

condiciones que son siempre conflictivas, ya que están atravesadas por 'lo' político".[6]

Desde la esclarecedora perspectiva de esta autora, la política siempre es un intento por domesticar la hostilidad y neutralizar el conflicto potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas, puesto que todas se construyen afirmando una diferencia. Una identificación colectiva, un *nosotros* implica un *ellos*, unos diferentes de nosotros, diferenciación que, desafortunadamente, puede derivar en otra de importantes consecuencias: la de amigo/enemigo,[7] para decirlo con las categorías schmittianas. En ese sentido, una concepción realista de la política parte de aceptar que lo político, el conflicto, la división, el tomar partido, es, en principio, ineliminable en la construcción de un orden político, debido a que, por un lado, las identidades colectivas de unos se forman en la diferenciación y oposición de las identidades de otros en lucha por el poder, en un conflicto que no puede solucionarse por la razón, porque, como dice Weber, la pasión tiene mucho que ver en este ámbito. Por otro lado, la relación asimétrica de poder/subordinación que señala Zolo se presenta como necesaria, pues siempre habrá quien ejerce el poder y quienes se encuentran bajo él; en términos aristotélicos, siempre habrá gobernantes y gobernados. Cualquier concepción que anhele eliminar el poder en las sociedades humanas está en el mundo de la utopía y, más importante aún, se prohibe pensar a fondo y en serio la política. En este sentido, suscribimos las palabras de Mouffe para quien "el anhelo racionalista de una comunicación racional no distorsionada y de una unidad social basada en el consenso racional es profundamente antipolítica, porque ignora el lugar decisivo de las pasiones y los afectos en política. No se puede reducir la política a la racionalidad, precisamente porque la política indica los límites de la racionalidad".[8]

Esta es la tesis fundamental que nos parece necesario asumir para pensar de manera productiva el bien común en las democracias actuales: la política o, mejor dicho, lo político, se resiste a la racionalidad, porque es el límite de ésta. De ahí la imposibilidad de que, en principio, sea el bien común el resultado de una deliberación racional. Más adelante volveremos sobre el tema.

En cuanto a las condiciones sociales contemporáneas, cuando se echa una mirada a las sociedades actuales, resulta evidente su complejidad, reflejada en una diferenciación funcional y en un alto nivel de división del trabajo, en una especialización creciente de cada área de la

[6] Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 13 y 14.

[7] *Cfr. ibidem*, pp. 14-16.

[8] *Ibidem*, p. 160.

vida social.[9] De este modo, el punto de partida de cualquier reflexión sobre la dependencia entre ética y política —por lo menos en las sociedades occidentales— es la extrema heterogeneidad de tales sociedades, diversidad que implica conjuntos valorativos múltiples y concepciones morales disímiles.[10] Al referirnos al fin último de la política, del bien común, debe partirse de las condiciones de la política moderna que permitieron distinguir el mundo de la moral del de la política: el surgimiento del individuo, la separación de la Iglesia y el Estado, el principio de tolerancia religiosa y el desarrollo de la sociedad civil.[11] Toda esta diversidad de roles laborales, de concepciones morales y religiosas, etcétera, se traduce en una heterogeneidad extraordinaria de prácticas y concepciones humanas, las cuales constituyen la compleja realidad que nos toca vivir. En este contexto, debemos asumir como una característica de las democracias liberales la aceptación del pluralismo, concebido como el reconocimiento de la libertad individual, entendida "como la posibilidad para todo individuo de perseguir la felicidad como le parezca adecuado, de ponerse sus propias metas y de intentar alcanzarlas a su manera".[12] Incluso el pluralismo sería una característica que diferenciaría la democracia de los modernos con respecto de la de los antiguos, pues en aquélla el disentir, el diferir, es considerado como lícito, en tanto producto del ejercicio de la libertad.[13]

Esbozadas estas condiciones, reformulemos la cuestión: ¿cómo pensar un bien común en sociedades en extremo complejas, caracterizadas por el pluralismo y la inevitable conflictividad que les acompaña?, ¿es posible? Consideramos que sí y, para mostrarlo, recurriremos a dos maneras contemporáneas, pero distintas, de pensar ese bien común para las democracias liberales actuales. Tenemos, por un lado, el intento de John Rawls, cuya perspectiva no deja de estar dominada por un excesivo racionalismo —aun cuando hay elementos rescatables en su planteamiento— y, por otro, la propuesta de Chantal Mouffe y Norberto Bobbio, que nos parece más adecuada, sólida y pertinente para pensar el bien común en las democracias liberales contemporáneas, en cuanto asume radicalmente lo político.

---

[9] *Cfr.* D. Zolo, *op. cit.*, p. 20.

[10] *Cfr.* Jorge Javier Romero, "¿Cuál moral?", en *Nexos*, año XIX, núm. 220, 1996, p. 53.

[11] *Cfr.* Ch. Mouffe, *op. cit.*, p. 56.

[12] *Ibidem*, p. 165.

[13] *Cfr.* N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 70.

La concepción del bien común político en John Rawls

Empezaremos este apartado con un bosquejo del pensamiento de Rawls, quien de alguna manera intenta pensar esta noción de bien común político; nos apoyaremos sobre todo en su texto *Liberalismo político*. El pensamiento del desaparecido profesor de Harvard es buen ejemplo de la perspectiva dominante en la filosofía política occidental referente a este concepto, al que el autor denomina concepción política de la justicia.

Aunque en *Teoría de la justicia* parece que Rawls pretende fundamentar una idea de justicia para cualquier tiempo y sociedad, *sub specie aeternitatis*,[14] en *Liberalismo político* señala con claridad que sólo es para democracias liberales, con lo cual parece abandonar la pretensión universalista inicial. Una vez ubicado en el contexto de un régimen constitucional democrático, se plantea el asunto a partir de aceptar tres hechos: *a)* las sociedades democráticas modernas se caracterizan por una pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales, *b)* esas doctrinas son razonables y, no obstante, incompatibles entre sí, y *c)* este pluralismo es el resultado del libre ejercicio de la razón. Todo ello se basa en la tesis de que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático.[15] Con esos "hechos" y supuestos, Rawls plantea el problema así: "¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?"[16] De lo anterior se desprende que Rawls busca una concepción política de justicia en un régimen constitucional que permita la convivencia de personas con ideas del mundo opuestas e incluso incompatibles, lo cual sólo será posible, según él, si tal idea de justicia obtiene un consenso traslapado. En ese sentido, la propuesta de Rawls puede entenderse como el intento de pensar la sociedad política no como comunidad —ello implicaría negar las libertades básicas, al afirmar un bien común sustancial moral—, sino como una asociación en la cual los ciudadanos, no obstante, tienen un objetivo común: "asegurar que las instituciones sociales y políticas sean justas, y el impartir la justicia a todas las personas, en general, en cuanto a lo que necesitan los ciudadanos y desean para todos".[17] Es decir, el

[14] *Cfr.* John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 530.

[15] *Cfr.* J. Rawls, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1996, p. 12.

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] *Ibidem*, p. 148.

objetivo común de los ciudadanos sería el bien común político. En pocas palabras, Rawls pretende pensar la justicia como imparcialidad y como un *metabien* para el liberalismo político. De ahí que conciba la justicia como un marco de referencia para deliberar y reflexionar acerca de lo que permite el acuerdo político en lo concerniente a las cuestiones básicas de la justicia.[18] Tal idea de justicia establecería los límites para las maneras permisibles de vivir; cualquier transgresión de ellos no resultaría razonable.[19] Rawls señala tres condiciones suficientes para que una sociedad sea justa:

> Primera, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segunda, esta concepción política es el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables; tercera, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia.[20]

La primera condición parece muy sensata: la sociedad se regula por una idea política de justicia; lo que nosotros llamaríamos "una concepción de bien común político". El problema empieza, a nuestro parecer, con la segunda y tercera condiciones, cuando Rawls considera que la noción política de la justicia puede ser producto de un "consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables". Al respecto, cabe preguntarnos si realmente podemos, en nuestras sociedades, llegar a un concepto de justicia producto del consenso, de la deliberación. ¿En tal concepción sólo participarían los que mantengan "doctrinas comprensivas razonables"?, ¿qué se hará con quienes sostengan doctrinas no razonables?

En este esbozo de la concepción rawlsiana, es posible señalar aciertos y límites. Dentro de los primeros, podemos mencionar los siguientes: *a)* intentar pensar la justicia —el bien común— desde la política y no desde la moral; *b)* tener clara la imposibilidad de pensar las sociedades actuales como comunidades, pues la heterogeneidad de aquéllas lo impide, e intentarlo abriría las puertas a los totalitarismos; *c)* aceptar que pensar una idea política de justicia implica referirse a una determinada cultura política, a una tradición específica; *d)* asumir que los principios básicos de la democracia liberal son los de libertad y de igualdad. En cuanto a las limitaciones, consideramos que la principal consiste en pretender alcanzar una concepción de justicia que sería el resultado del consenso, de la razón y, por lo tanto, más allá del conflicto.

[18] *Cfr. ibidem*, p. 156.
[19] *Cfr. ibidem*, p. 171.
[20] *Ibidem*, p. 63.

> La justicia como imparcialidad tiene el objetivo de poner de manifiesto una base pública de justificación sobre cuestiones de justicia política, dado el hecho de un pluralismo razonable. Y como la justificación se dirige a otras personas, procede a partir de lo que es, o puede ser, algo que se suscriba en común; así pues, empezamos a partir de ideas fundamentales compartidas implícitas en la cultura política pública, con la esperanza de elaborar a partir de estas ideas una concepción política que pueda obtener un acuerdo libre y razonado en el juicio; este acuerdo será estable, en virtud de que ganará un consenso traslapado de las doctrinas razonables comprensivas. Estas condiciones bastan para llegar a una razonable concepción política de la justicia.[21]

Este intento de librar a la noción política de la justicia del conflicto, la lucha, el antagonismo, echa por la borda el intento de Rawls de pensar a fondo el bien común político. Una concepción radical, política, de la justicia no puede tratar de limitar el conflicto a la vida privada y pretender que es posible llegar a un acuerdo definitivo sobre principios de justicia que permitan asegurar la defensa de las instituciones democráticas. No es que consideremos innecesario el consenso sobre los derechos humanos y los principios básicos de igualdad y libertad. Al contrario, asumimos que aun éstos se encuentran abiertos a confrontar su interpretación, pues resulta innegable que existen muchas maneras de entenderlos y asumirlos.[22] De hecho, la posibilidad de una pluralidad de interpretaciones sobre ellos y las instituciones y prácticas en las que se concretan constituye el eje central del combate político entre adversarios —no entre enemigos—, considerando siempre la imposibilidad de algún día llegar a un desenlace, lo cual equivaldría a terminar con la política o, más bien, a caer en las ilusiones racionalistas de la solución definitiva.[23]

Hacia una concepción realista del bien común político: Mouffe y Bobbio

Para replantear la posibilidad de hablar del bien común político o de la concepción política de la justicia, en términos de Rawls, y para mayor claridad en el tema, es pertinente y relevante atender a la diferencia que hace Bobbio: no debe confundirse el bien común con el objetivo mínimo de un Estado. El primero es indeterminado y depende del tiempo, el lugar y los distintos regímenes. El segundo debe entenderse como el bien que todos los individuos reunidos en una comunidad política comparten;

[21] *Ibidem*, p. 110.
[22] *Cfr.* Ch. Mouffe, *op. cit.*, p. 18.
[23] *Cfr. ibidem*, p. 19.

es el orden interno e internacional. Sin el objetivo mínimo, el Estado se disuelve.[24] Pero aquí no nos referimos a él,[25] aun cuando es necesario y un requisito mínimo para la existencia del Estado; nos referimos al bien común en un sentido político radical, no al bien común del pensamiento católico, sobre todo, en la perspectiva escolástica, ya que en esta concepción se entiende desde una faceta moral. Por el contrario, desde el enfoque de la filosofía política, "sin un mínimo de cultura homogénea y común y sin un mínimo de consenso sobre los valores últimos de la comunidad y sobre las reglas de la coexistencia, la sociedad corre peligro de desintegrarse y de encontrar la propia integración social únicamente en la fuerza".[26] En efecto, con bien común político nos referimos a ese núcleo mínimo y común que comparten los integrantes de un orden político. La cuestión es cómo pensarlo.

Con base en las anteriores consideraciones, una perspectiva que parece más prometedora e interesante es la propuesta por Chantal Mouffe, que coincide con muchos planteamientos de Norberto Bobbio, pues señala que, a pesar de que la modernidad política ha separado el bien del hombre y el bien de la ciudad y de que ante el pluralismo ya no podemos cobijarnos en una idea única del bien moral, no debemos desechar la existencia del bien político, en tanto es el que define una asociación política como tal. Por ello, sostiene que un régimen democrático liberal debe ser agnóstico en moral y religión, pero no en lo relativo al bien político, pues afirma los principios políticos de libertad y de igualdad.[27]

Precisemos. Hemos visto que en las condiciones de las sociedades modernas es necesario abandonar la idea de bien común moral, lo cual no significa que no se pueda pensar una de bien común político. Éste, puede concebirse, al estilo de Rawls, como un núcleo duro, producto de la razón y deliberación base para procesar los conflictos políticos, o, al estilo de Mouffe, cumpliendo esta función, pero concibiéndolo también atravesado por la conflictividad, resultado de las luchas políticas mismas. También hemos advertido que para no caer en una ética política platonizante —la cual "tendría por objeto enseñarnos cómo debe ser y orga-

[24] *Cfr.* N. Bobbio, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, p. 138.

[25] En relación con el logro de este objetivo mínimo del Estado, podemos entender la concepción del positivismo jurídico como ideología, pues en esta perspectiva se considera que la existencia del derecho, con independencia de que sus reglas sean buenas o malas, permite obtener ciertos fines deseables como el orden, la paz, la certeza y la justicia legal. *Cfr.* N. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, Argentina, EUDEBA, 1965, p. 47.

[26] Nicola Matteucci, "bien común", en *Diccionario de política*, vol. 1, por N. Bobbio, N. Matteucci y Gianfranco Pasquino [dirs.], México, Siglo XXI, 2000, p. 145.

[27] *Cfr.* Ch. Mouffe, *op. cit.*, pp. 54, 73 y 74.

nizarse la *societas civilis* y conforme a qué principios debe gobernarse para que esta *societas* y este gobierno sean morales"—,[28] debemos partir de una determinada cultura política. En este contexto, no se trata de construir arquetipos del Estado ideal que, en las perspectivas racionalistas, a menudo consisten en construir sociedades sin conflictos, sin política. Si se rechaza el concepto de ética política dominante de la tradición racionalista, entonces, ¿cuál es la función de una ética política?, ¿cuál la de una filosofía política? En la perspectiva de Mouffe, el papel de la filosofía política como fundamentadora, es decir, como indagadora de fundamentos metafísicos para el régimen democrático liberal, es descartada por imposible; su papel es otro.[29] No se trata de que todos los puntos de vista valgan lo mismo si no podemos ofrecer un fundamento racional último para un sistema de valores. Es decir, Mouffe rechaza la idea —que compartimos de manera plena— de que, ante la imposibilidad de fundamentar los valores básicos del régimen democrático liberal, debamos aceptar un relativismo extremo, mal entendido, diría yo. Como apunta la autora, "siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a condición de permanecer en el interior de una tradición dada, con ayuda de las pautas que [...] proporciona; en realidad, no hay punto de vista exterior a toda tradición desde la cual se pueda ofrecer un juicio universal".[30]

Según la propuesta de Mouffe, la ética política sólo es posible desde una perspectiva contextualista, por llamarla de algún modo, en la medida en que nos ubicamos en una tradición, en una cultura política más o menos delimitada históricamente; sólo así podemos identificar los valores últimos de esta tradición, lo cual posibilita comprender y orientar las acciones políticas. Considerando que una de las principales tradiciones políticas en la cultura occidental contemporánea es la liberal democrática, podemos entender que las luchas políticas giran, en última instancia, alrededor de los valores de igualdad y libertad. Así, para Mouffe, el papel de la filosofía política es ofrecer diferentes interpretaciones del núcleo valorativo del régimen democrático liberal, lo cual permitirá construir nuevas posiciones subjetivas —es decir, adversarios, no enemigos— y crear identidades diferentes de ciudadanos democráticos. De tal manera que estas recreaciones puedan "ayudarnos a defender la democracia profundizando y extendiendo el espectro de prácticas democráticas a través de la creación de nuevas posiciones en el seno de una matriz democrática".[31]

[28] J. L. López Aranguren, *op. cit.*, p. 28.
[29] *Cfr.* Ch. Mouffe, *op. cit.*, p. 86.
[30] *Ibidem*, pp. 34 y 35.
[31] *Ibidem*, p. 86.

La perspectiva de Mouffe parece compatible con la de Bobbio, en la medida en que compartirían la idea de que las principales coordenadas del pensamiento político contemporáneo —por lo menos en Occidente— están marcadas por el encuentro, desde el siglo XIX, del liberalismo y la democracia. Incluso el pensador italiano acepta que es común creer que la democracia es la prosecución natural del liberalismo, si bien señala que el advenimiento de la democracia de masas, cuyo producto es el Estado asistencial, provoca ciertas incompatibilidades con los ideales liberales.[32] No obstante, las relaciones entre estas dos tradiciones son muy estrechas:

> El Estado liberal es el presupuesto no sólo histórico, sino también jurídico del Estado democrático. Estado liberal y Estado democrático son interdependientes de dos formas: en la dirección que va desde el liberalismo hasta la democracia, en el sentido de que necesitan ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático, y en la dirección opuesta, que va desde la democracia hasta el liberalismo, en el sentido de que se necesita el poder democrático para garantizar la existencia y persistencia de las libertades fundamentales.[33]

Otra coincidencia entre Bobbio y Mouffe es lo que podría llamarse su perspectiva histórica, contextualista de los valores últimos de una sociedad política. Parece que para Bobbio, como para la pensadora belga, es ilusorio buscar una fundamentación racional y universal de los valores de una sociedad. Así, en un texto sobre los derechos del hombre, señala de manera tajante que "los valores últimos [...] no se justifican, se asumen: lo que es último, justamente por su carácter de tal, no tiene fundamento alguno. Los valores últimos, además, son antinómicos, y no se pueden realizar todos global y contemporáneamente".[34] Bobbio señala una idea esencial: los valores son antinómicos, por lo que es imposible realizarlos todos al mismo tiempo y con la misma profundidad, lo cual explicaría que podemos derivar diferentes interpretaciones de ellos —según los entendamos— y establecer distintas relaciones y jerarquías entre ellos, dando lugar a diversas posiciones políticas. Cuando Bobbio niega la posibilidad de fundamentar en la razón los valores últimos e indica que sólo se asumen o no, parece ubicarse entre los autores que, como Weber, sostienen que las decisiones últimas de la voluntad rebasan la fundamentación racional, incluso la racionalidad científica.[35] Además, los valores

---

[32] *Cfr.* N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, p. 159.

[33] *Ibidem*, p. 23.

[34] N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Altaya, 1999, p. 121.

[35] *Cfr.* Max Weber, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991, p. 105.

últimos por lo regular son incompatibles en su realización total, lo que parece coincidir con la idea de Mouffe: hay diferentes interpretaciones de tales valores y, por ello, realizarlos en una sociedad específica siempre será conflictiva, frágil y temporalmente ubicada. Es decir, los valores que se consideren fundamentales son relativos a una determinada cultura y época, y su comprensión es variable. Bobbio afirma que la única prueba de que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre puede considerarse fundamentada, es el consenso general sobre su validez, el ser aceptada por la mayoría de los pueblos del orbe,[36] y con tal juicio ilustra de forma clara que su perspectiva sobre la fundamentación de los valores últimos es similar a la de Mouffe: sólo apelando a una tradición histórica determinada, en la cual se condensan cierto tipo de valores, es como podemos considerarlos "fundamentados". Esta manera de razonar también es aplicable respecto de los valores últimos de la democracia liberal.

Ya hemos señalado que Mouffe sostiene que los valores últimos de la ética política de un régimen democrático liberal son los de libertad e igualdad. ¿Qué piensa Bobbio acerca de ello?, ¿coincide? Veamos.

En un texto en el que Bobbio se pregunta cuál es la diferencia entre la izquierda y la derecha, indica que el principal criterio remite a la actitud asumida respecto del ideal de la igualdad, el cual, junto con el de libertad y de paz, es uno de los fines últimos a los que apuntan las sociedades y por los que incluso están dispuestas a luchar.[37] Parece que Bobbio consideraría tres valores —la igualdad, la libertad y la paz— como los principios sobre los cuales se fundamentaría el régimen demócrata liberal. En distintos textos, el autor recalca que el método democrático permite conquistar y ejercer el poder sin recurrir a la violencia, regulando la convivencia y tomando decisiones colectivas sin tener que suprimir al adversario político.[38] Algo similar señala en su texto *El futuro de la democracia*, en el que aborda los supuestos ideales de la democracia, es decir, los valores que fundamentan los procedimientos democráticos: tolerancia, no violencia, "renovación gradual de la sociedad mediante el libre debate de las ideas y el cambio de mentalidad y de manera de vivir" y la fraternidad.[39]

En el mismo tenor, se encuentran sus reflexiones sobre los derechos humanos, pues sostiene que, junto con la democracia y la paz, son tres

[36] *Cfr.* N. Bobbio, *El problema de la guerra* ..., pp. 130 y 131.

[37] *Cfr.* N. Bobbio, *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1998, p. 135.

[38] *Cfr.* N. Bobbio, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, p. 180. Del mismo autor, *vid.* también *Derecha e izquierda*, p. 31, y *El problema de la guerra...*, pp. 18 y 19.

[39] *Cfr.* N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, pp. 47 y 48.

momentos necesarios dentro del mismo movimiento histórico que nos acerca a diversas tradiciones en aras de la defensa del ser humano, el cual contempla los bienes máximos: la vida, la libertad y la seguridad social.[40] Para Bobbio, incluso la salvación última de la humanidad ante los diversos peligros que la acechan —aunque no la considera algo seguro o inevitable— depende de desarrollar la democracia liberal rumbo a una distribución más igualitaria de la riqueza del mundo, lo que considera como uno de los ideales característicos del socialismo.[41]

En relación con la democracia, Bobbio le atribuye una especie de función civilizadora, pues considera que permite combatir una serie de prejuicios colectivos como el racismo y el nacionalismo, por dos razones: los ideales propios de este tipo de régimen —libertad, justicia, respeto al otro, tolerancia, no violencia—, que minan las bases de los prejuicios colectivos, y su carácter de sociedad abierta, el cual permite incluir a más individuos en los beneficios de la sociedad, de los cuales el primero es el respeto de todas las creencias. No obstante lo anterior, acepta que en términos prácticos ni se puede incluir a todos ni tolerar a todos.[42]

Consideraciones finales

Entre otras maneras, la ética política puede entenderse como un intento de comprender, explicar, interpretar y cuestionar los principios o valores básicos que subyacen a toda organización política u orden civil. En el caso de las democracias liberales, estos principios fundamentales son la libertad y la igualdad.

La propuesta de Rawls para pensar el bien común político —que él llama "concepción política de justicia"— es interesante, pero al final de cuentas resulta excesivamente racionalista. La principal limitación del intento de Rawls por pensar el bien común político radica en pretender que se puede alcanzar una fundamentación de la concepción de justicia, lo cual sería el resultado del consenso traslapado, de la razón, de la deliberación y, por lo tanto, más allá del conflicto.

Las propuestas de Mouffe y de Bobbio para pensar el bien común político nos parecen más pertinentes, en cuanto asumen lo político de manera radical. Sin negar la necesidad de contar con un núcleo común de valores últimos —el bien común político— de la democracia liberal,

[40] *Cfr.* N. Bobbio, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, pp. 194 y 195.

[41] *Cfr.* N. Bobbio, "Los intelectuales y el poder", en *Nexos*, año XVII, núm. 195, marzo de 1994, p. 41.

[42] *Cfr.* N. Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid, Temas de hoy, 1997, pp. 187 y 188.

se concibe éste no como el resultado de una fundamentación racional, sino como un resultado histórico, como producto de la condensación en una tradición de pensamiento político, el cual está abierto a múltiples interpretaciones distintas e incluso conflictivas. La aceptación de este núcleo axiológico, aunque posibilita diversas interpretaciones, permite hacer la importante distinción entre adversario y enemigo.

HACIA UNA POLÍTICA DE LA MINÚSCULA Y EL PLURAL

"Todos somos ~~Marcos~~ marcos"

Rodrigo Mier González Cadaval*

> Creo que toda ruptura conceptual consiste en transformar, es decir, en deformar una relación acreditada, autorizada, entre una palabra y un concepto, entre un tropo y lo que se tenía interés en considerar como un indesplazable sentido primitivo, propio, literal o corriente.
>
> *Derrida*

Introducción

El 9 de febrero de 1995, en horario estelar, el Estado le "arrancó" la inapropiada máscara al subcomandante Marcos para "mostrarlo" ante millones de televidentes con toda la propiedad del nombre "propio": Rafael Sebastián Guillén Vicente. Dos días después, una multitud de cien mil rostros anónimos se reapropió el pasamontañas desechado por la Procuraduría General de la República (PGR) y marchó por las calles aledañas al centro capitalino hasta la Plaza de la Constitución. Entre las consignas que se escribieron ese día, el eco de una resuena hasta hoy: "todos somos marcos".[1] Han pasado más de diez años desde

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

[1] Este enunciado puede escribirse, al menos, de dos maneras: "todos somos marcos" y "todos somos Marcos". Escribirlo resulta problemático, pues elegir una de las dos formas cancela a la otra. El presente artículo explora este problema de la escritura.

que se escuchó por primera vez ese enunciado; sin embargo, el hábito de una escritura soberana nos ha llevado progresivamente a enmarcar su significado en singular y con mayúscula: "Todos somos Marcos".

El presente texto no es una interpretación de este lema, sino un esfuerzo por "leerlo" antes de su escritura; esto es, antes de haber sido consignado por las autoridades del Estado y de la industria editorial, y antes de que la propiedad gramatical y la costumbre lo escribieran con mayúscula y de forma irrevocable sellaran su sentido y destino con el nombre propio de Marcos.[2] Volver sobre este enunciado después de más de diez años no significa regresar con nostalgia a un acontecimiento olvidado, sino recuperar su potencial político, tanto para el pensamiento como para la acción de una política nueva.

Intentamos, entonces, estrellar aquella frase que el tiempo ha concentrado y fijado en el nombre propio para abrir un espacio en el que podamos reflexionar sobre nuestro propio pensamiento político. Se trata, en una palabra, de descentrar a Marcos de nuestro análisis para poder realizar una lectura de los "marcos" que perturbe y se resista al uso político de la mayúscula y el singular. Este esfuerzo retoma una condición necesaria de toda acción política, como lo ha mostrado con insistencia Alain Badiou: "Si no hay movimiento, lo único que existe es el orden, y toda política exige que haya movimiento". De aquí, señala Badiou, un movimiento constituye "una acción colectiva que rompe con la repetición" y una propuesta por dar "un paso más, hacia delante, con respecto a la igualdad". En cuanto a los términos de este artículo, podríamos afirmar que, si bien el movimiento es condición de toda política, la minúscula rompe con la ley y la repetición instaurada por la mayúscula, al tiempo que el plural avanza hacia esa igualdad anticipada por toda acción política. En palabras de Badiou, "un movimiento, grande o pequeño, es algo que interrumpe el curso común de las cosas y es algo que propone que vayamos hacia la igualdad".[3] Así, primero reflexionaremos sobre el nombre propio "Marcos"; volveremos luego sobre la citada consigna para mostrar sus condiciones de emergencia y terminaremos con una serie de reflexiones sobre el uso político de la minúscula y el plural.

---

[2] Aunque es indudable que el surgimiento del enunciado fue sobredeterminado por una compleja disposición discursiva, para indicar su aparición nos concentraremos sólo en el choque que se da entre el Estado y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

[3] Alain Badiou, Segunda conferencia dictada en Buenos Aires, Argentina, 24 y 25 de abril de 2000, http://www.grupoacontecimiento.com.ar/documentos/documentos.htm.

"Marcos"

Cualquier análisis acerca del movimiento zapatista, con independencia del registro político que se realice, tiene que "ajustar cuentas" con Marcos. Como un jeroglífico que debe descifrarse, la definición de "su" nombre lleva en sí la llave que marca las diferentes "lecturas" que se han hecho del movimiento. La separación de Marcos como no indígena en un movimiento fundamentalmente indígena, por ejemplo, ha sido una constante. Así lo considera Francisco Javier Mancha García cuando escribe: "la consigna 'todos somos Marcos' fue la primera frase (surgida de la sociedad civil solidaria con el EZLN) que, aunque eficiente para crear resistencia y apoyo en la detención de medidas gubernamentales radicales, demostró lo que ya se sabía: que todos quieren ser Marcos y ninguno indio".[4] Como señalaremos más adelante, si reescribimos estas palabras pluralizando el nombre propio y transformando el nombre de "Marcos" en el sustantivo común "marcos", nos encontraremos ante un pensamiento que se resiste tenazmente a ocupar una de las dos posiciones desplegadas por Francisco Mancha: indígena o Marcos.

Al enfrentarse con la figura de Marcos, muchos análisis serios del movimiento zapatista lo han entendido como el medio para difundir y comunicar las demandas de los oprimidos y, en especial, de los indígenas en Chiapas.[5] Estos esfuerzos por entender el zapatismo como un punto de contacto o de articulación entre dos polos irreconciliables en nuestro país —ellos/nosotros, indígenas/no indígenas, subalternos/dominadores, tradición/modernidad, pasado/presente, barbarie/civilización, etc.— han hecho de la figura de Marcos un intermediario difícil de "acomodar", ya que no parece estar inscrito con claridad en ninguno de los espacios abiertos —y cerrados— por estas oposiciones binarias.[6]

---

[4] Francisco Javier Mancha García, "El enfoque étnico en México o tres perspectivas modernas sobre el indigenismo o... ¡todos somos Marcos!", en *Revista Casa del Tiempo*, junio de 2005.

[5] Considero no serio el "desenmascaramiento" de la Procuraduría General de la República (PGR) en 1995, así como la posición de los reporteros de *Le Monde Diplomatique* y *El País*, Maite Rico y Bertrand de la Grange, en cuyo libro, *Marcos, la genial impostura*, la participación de Marcos en el movimiento es reducida y banalizada al papel de impostor que manipula a los indígenas de Chiapas para movilizar su propia agenda política.

[6] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se refieren a esta lógica de oposiciones binarias como a una *logic of equivalence* (lógica de la equivalencia) y la oponen a una *logic of difference* (lógica de la diferencia). En la primera, sitúan las posiciones populistas, como ocurre en todo movimiento milenarista. En la segunda, por el contrario, encontramos las posiciones democráticas en las que una sociedad no se define por oposición, sino mediante la articulación de sus diferencias. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Nueva York, Verso, 1999, pp. 127-134.

Así, por ejemplo, nos encontramos con las nociones de "médium" —Bartra—, "pasador" —Le Bot—, "portavoz" —Vázquez Montalbán—, "intermediario" —Hachez—, "doble traductor" —Mignolo y Schiwi—, que sitúan a Marcos en un espacio relativamente desconflictuado entre los términos mencionados arriba.[7] En este contexto, los comunicados del EZLN, firmados por el subcomandante Marcos, se convierten en el lugar común en el que se encuentran estos conflictos, producto de una serie de contradicciones y oposiciones. Marcos, por su parte, halla "su" [*sic*] en la escritura, como el intermediario transparente mediante el cual se realiza el contacto entre posiciones encontradas, equivalentes e irreconciliables. Sin embargo, quienes han procurado adelgazar y, de alguna manera, borrar la figura de Marcos no han podido exorcizarla del todo, ya que con insistencia abrumadora vuelve a ocupar el centro del discurso y de la discusión del zapatismo.

En los comunicados del EZLN —sobre todo en sus primeros días— nos encontramos entre los dirigentes del mismo movimiento zapatista un esfuerzo similar por encontrarle un "lugar" a Marcos. Tras la aparición del EZLN, en 1994, notamos de inmediato que la figura de Marcos, el intelectual urbano entre los indígenas campesinos, toca la nota discordante en la rebelión.[8] Como veremos abajo, el Estado intentó aislarlo para desacreditar el levantamiento y decapitar la insurgencia; el EZLN intentó pegar la cabeza de nuevo al movimiento. Con todo, los intentos por disolverlo en las comunidades indígenas que representa han resultado siempre fallidos. Por ejemplo, en un comunicado sugestivo en sumo grado, aparecido durante los primeros días del levantamiento zapatista, nos encontramos al Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN declarando lo siguiente:

> Desde el principio del año ha escogido nuestro andar armado y sin rostro la voz de un mexicano para que por ella hable nuestra palabra. Siendo clara la piel de este hombre y su paso anterior a estas tierras, vino a ser parte nuestra. Es su corazón indígena como cualquiera de nuestros muertos y tiene el alma morena como la entraña de estos suelos. No es más lo que fue antes. No es ya él sino nosotros. No existe. No tiene nombre anclado en el pasado. No tiene rostro en la historia. No tiene, por vocación propia, mañana su paso. En nosotros es él. Todos nosotros somos nosotros y también él. Son sus ojos los nuestros, habla nuestra boca en sus labios, y van en sus

[7] Kristine Vanden Berghe, "La marca de Marcos: ¿pueden hablar los indígenas mexicanos?", en *Cuadernos Americanos*, 87, 2001, pp. 158-173.

[8] Se habla de la participación de alrededor de dos mil indígenas en la rebelión zapatista del primero de enero; sin embargo, ninguno de estos dos mil representaba el problema del levantamiento, sino la aparición de un no indígena entre todos ellos.

pasos los pasos nuestros. Él no existe, existimos nosotros. Él no vive, vivimos nosotros. Él no habla, nosotros hablamos.[9]

Con todo, el Marcos que "no existe" es capturado una y otra vez por el ojo de la cámara y cristalizado como el autor intelectual y literario del movimiento zapatista.[10] El resultado: Marcos es multiplicado, diseminado y explotado como el sujeto imposible de un conocimiento que atraviesa y corta toda la historia de México. La imposibilidad de zurcirlo con propiedad al movimiento es la misma que imposibilita estabilizar el significado de nuestro enunciado "todos somos ~~Marcos~~ marcos".

A principios de los sesenta, Lévi-Strauss aclaró a Sartre que el objetivo último de las ciencias humanas no era la constitución del sujeto, sino su disolución.[11] Este espíritu antihumanista de la antropología estructural, además de constituir una aguda crítica de la mayúscula, del singular y, por extensión, del culto a la personalidad, ha llevado al zapatismo a definir a Marcos como un subcomandante y, ahora, en tiempos de "La otra campaña", a referirse a "él" como al "Delegado Zero". En más de un momento, podemos confirmar el esfuerzo consciente del EZLN por disolver la centralización del poder en la figura de "Marcos" y transformarlo en un sustantivo común y plural, base ideológica y democrática del zapatismo. Éste es el sentido de las palabras de Marcos cuando contesta al historiador Adolfo Gilly que "'Marcos' puede ser cualquiera o no ser nadie, puede ser todos y ninguno, no existe, es un invento inacabado, un modelo para armar".[12] El mismo esfuerzo es el que vemos cinco meses antes cuando Marcos busca pulverizar su propia identidad fragmentándose así:

> Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica [...] palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal [...] feminista en los partidos políticos [...] guerrillero en el México de fin del siglo XX [...] campesino sin tierra [...] y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo "¡Ya basta!". Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a

[9] EZLN, *Documentos y comunicados 2 (15 de agosto de 1994 / 29 de septiembre de 1995)*, México, Era, 1998, p. 102.

[10] Basta revisar los títulos de los libros que reúnen los escritos y los comunicados del EZLN, en los que el "autor", con excepción quizá de los cinco libros publicados por Era con los documentos y comunicados del movimiento, es siempre Marcos.

[11] *Vid.* Claude Lévi-Strauss, "History and Dialectic", en *The Savage Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

[12] EZLN, *op. cit.*, p. 108.

los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y las buenas conciencias, eso es Marcos.[13]

Quizá sobre decirlo, pero, contra tal pluralización del nombre propio en una multiplicidad de minorías intoleradas, nos encontramos con la concentración del poder en una sola cabeza y en una sola pluma, la cual es sintomática de una manera singular de organizar la política moderna y, en un sentido más amplio, una buena parte del conocimiento occidental desde el siglo XIX. Con la aparición del neozapatismo, esta organización epistemológica ha sido reproducida una y otra vez por los medios de comunicación, los adherentes, los simpatizantes y los adversarios del EZLN en el nombre Marcos. Sin embargo, también ha sido programáticamente atacada por el zapatismo. El rechazo y la resistencia del movimiento a dejar que estos hábitos fijen su acción política en la lógica del singular y la mayúscula han producido, sin lugar a dudas, y para agrado de sus detractores y opositores, una desarticulación afectiva entre el movimiento y la izquierda en nuestro país.

"Todos somos Marcos"

Ante la lucha entre fuerzas centrípetas —que buscan y han buscado cristalizar en Marcos la conciencia política y literaria del movimiento zapatista— y fuerzas centrífugas —que intentan disolverlo, borrarlo y evitar que el zapatismo se acomode en una forma de Estado—, es importante reflexionar sobre las condiciones de emergencia del enunciado en cuestión. Para hacerlo, hay que referirnos de manera breve a la consigna, que emerge como respuesta popular y lingüística a una política estatal, así como a las condiciones epistemológicas en que podemos situar dicho enunciado. Nos interesa recuperar el acontecimiento en que aparece la consigna, y pensarla antes de su escritura, cuando aún no se decidía entre la mayúscula y la minúscula, entre el singular y el plural: "todos somos Marcos/marcos".

Al asumir la presidencia de México en 1994, el gobierno de Ernesto Zedillo parecía dispuesto a tratar el conflicto zapatista en Chiapas mediante el diálogo y la negociación. Así, el primero de diciembre de ese mismo año, día en que asumió el poder, el presidente dijo estar convencido de que era posible lograr "una nueva negociación" para avanzar hacia "una paz justa, digna y definitiva" en Chiapas.[14] El movimiento za-

[13] EZLN, *Documentos y comunicados 1 (1° de enero de 1994/8 de agosto de 1994)*, México, Era, 1998, p. 243.

[14] *Vid.* Jesús Aranda, "Diez años después de los sucesos referidos aquí", en *La Jornada*, 9 de febrero de 2005.

patista llevaba casi un año de existencia pública y era claro que la "solución" al "problema" en el sureste mexicano, un conflicto sintomático de una guerra permanente y centenaria en México entre el Estado y los movimientos sociales, tomaría mucho más que el deseo y la promesa de una *pax* mexicana y, por supuesto, mucho más que los quince minutos prometidos seis años más tarde en un arrebato de "asertividad" neoliberal por el presidente Vicente Fox.

La resonancia del zapatismo en grandes sectores de la población había sido evidente en movilizaciones civiles multitudinarias como la del 12 de enero de 1994, que puso un "Alto a la masacre",[15] o la de agosto de ese mismo año, con la entusiasta participación de cerca de 5 mil asistentes a la Convención Nacional Democrática, organizada por los zapatistas en el primer Aguascalientes. Aunque es indudable que muchos de los simpatizantes fueron "reclutados" y "capturados" por la seductora retórica de los comunicados zapatistas, también resulta innegable el hecho de que los simpatizantes respondían a un problema profundo y complejo en la historia de nuestro país, que superaba al zapatismo y al EZLN: la lucha permanente entre dos conocimientos irreconciliables.

En términos generales, podemos afirmar que uno de ellos está constituido por una serie de mecanismos y estrategias jurídicas y filosóficas que, desde arriba, han organizado el conocimiento y el poder en torno de la ilusión de un centro estable.[16] Este mismo saber impone coherencias funcionales y sistematizaciones formales para acomodar en una narrativa lineal y racional movimientos sociales como el zapatista. El otro conocimiento no sólo es un adversario del primero, sino el efecto del discurso y de los mecanismos centralizadores de él.[17] Éste se nos presenta, desde abajo, como un discurso histórico y político desplazado o encubierto por aquél; sin embargo, se encuentra apuntalado históricamente y descentrado políticamente. Podríamos hablar aquí de un poder invertido, un contrapoder que lucha contra la concentración del poder en una cabeza, en una normatividad y en una narrativa de aspiraciones universales y trascenden-

[15] Éste fue el enunciado de la manta que encabezó la primera marcha en la ciudad de México tras el levantamiento zapatista.

[16] El análisis aquí expuesto se apoya en las reflexiones de Michel Foucault en su curso de 1976, impartido en el Collège de France, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[17] Tales movimientos no son exteriores al Estado o a este saber soberano, sino resultado de los procesos o los mecanismos de control desplegados por este conocimiento. Lo anterior es fundamental para nuestro análisis, pues no se considera la positividad del "otro" como un término autónomo y exterior al "uno", sino como el resultado de su exclusión.

tales, tales como la idea del Estado nacional.[18] En una palabra, este "otro" conocimiento, que aparece de manera recurrente en la lucha zapatista, desarrolla y ha desarrollado los mecanismos y las estrategias que impiden que un movimiento revolucionario se constituya en un Estado.[19]

Para crear un espacio de interioridad soberana, es necesario establecer los límites territoriales que lo definen. El resultado es la creación de un "adentro" sancionado por un centro jurídico y un "afuera" definido por el enemigo: el extranjero, el inmigrante, el anormal, el loco, el criminal, el homosexual, el indio, el comunista, etcétera. Según Alain Badiou, en el borde o punto intermedio que separa a los movimientos sociales del Estado se ubican los partidos políticos, quienes pueden traducir el empuje de tales movimientos en una fuerza revolucionaria que tome el poder del Estado o pueden llevarlo a la captura de tales movimientos, con el consecuente fortalecimiento de las instituciones del propio Estado. El modelo explica en buena medida la política del siglo XIX y, sobre todo, del XX, así como la crisis actual que, como asegura Badiou, es de los partidos políticos y del sistema de representación que los define. Sin embargo, la crítica del movimiento zapatista a la política de representación de los partidos y al deseo de "tomar" el poder del Estado lo ha situado en una posición que requiere, para ser entendido, de un modelo distinto al que ha definido la política occidental durante los últimos doscientos años. En otras palabras, el "movimiento" del movimiento zapatista no atraviesa ni a los partidos políticos ni avanza en dirección hacia el Estado. El reto, entonces, consiste en entenderlo —en sus dos acepciones, como término de cambio y como sustantivo de organización— sin pasar por una política de representación y sin tener como destino el Estado. Me gustaría, aunque sólo fuera a manera de insinuación, decir que se nos presenta, en su forma más radical, sin "positividad", una política movilizada y pensada en nombre de nada y de nadie. Para expresarlo con palabras más sugestivas y oponer de forma más clara esta contrapolítica a una política soberana, bien podríamos empezar a hablar de una "política espectral".[20]

[18] El ejemplo literario más cercano y pertinente a la resistencia para consolidar una sociedad como una forma de Estado se encuentra en la novela de Bruno Traven, *Government*, Nueva York, Hill and Wang, 1971.

[19] Deliberadamente omito el término "indígena" en esta reflexión, ya que las nociones de indígena y de "comunidad indígena" no nos sitúan en automático "fuera", al margen o en la periferia del Estado. Como es claro, los aztecas ejercieron un tipo de poder centralizado y centralizador en México antes de la llegada de los españoles. Por ello, la oposición aquí aludida no equivale a la división entre conocimiento indígena y conocimiento europeo, como lo han propuesto muchos estudiosos del zapatismo.

[20] Desarrollo con detalle la idea de una política espectral en mi tesis doctoral "Spectrality and Sovereignty in Zapatista Discourse", 2005.

La imposibilidad de construir un espacio soberano cerrado —en México o en cualquier otra parte del mundo— ha dejado siempre un residuo que con persistencia regresa a acechar ese espacio de interioridad soberana.[21] Una forma de energía inversa mueve este conocimiento expulsado y desacreditado por el poder soberano. Como lo presentó en algún momento el zapatismo, se trata del saber olvidado de los muertos y del conocimiento anticientífico e histórico de luchas sin registro, en el cual debemos, sin lugar a dudas, incluir gran parte del saber indígena nuestro país. Por ello, debemos aclarar que lo que llamamos "neozapatismo" no es una entidad racional desde la que emerge, como desde un ojo de agua cristalino y puro, un caudal de ideas revolucionarias, sino una manera —o una serie de maneras— de organizar los dos conocimientos en conflicto arriba esquematizados. No se trata de un renacimiento y una reivindicación de la cultura indígena, sino del campo en el que se despliega una lucha permanente entre un saber "legítimo" y otro marginado y desacreditado. Siguiendo este razonamiento, debemos decir que el EZLN no es un movimiento milenarista, sino uno de los ejércitos que ha luchado en el conflicto entre conocimientos, ha roto con la repetición del otro y ha dado un paso hacia delante con respecto de la igualdad.

Volvamos ahora a la gestión de Ernesto Zedillo, quien dos meses después de asumir la presidencia, cambió de rumbo la estrategia oficial; el gesto de reconciliación mediante el diálogo se convirtió en una persecución judicial sancionada jurídicamente. Con base en la "evidencia" recolectada por los servicios de inteligencia del Estado, se intentó argumentar que el EZLN mantenía sus intenciones de continuar la lucha armada para tomar por la fuerza el poder político de la nación. Con ello, el 9 de febrero de 1995, el procurador general de la República, Antonio Lozano Gracia, dio a conocer los delitos imputados a los dirigentes del movimiento zapatista. Así, quedaban abiertas las vías judiciales necesarias para iniciar los procedimientos legales en su contra. La PGR se dedicaría entonces "a la localización y detención de los presuntos responsables".[22]

No obstante, para localizar y detener al subcomandante Marcos no sólo había que encontrarlo "en algún lugar del sureste mexicano"; se debía detener el exceso de significación que emergía del pasamontañas.[23]

---

[21] Paolo Virno se refiere a esta oposición entre un "'adentro'" habitual y un "afuera" ignoto y hostil con los términos "multitud" y "pueblo". Las reflexiones expresadas en sus conferencias en la Universidad de Calabria, reunidas bajo el título de *Gramática de la multitud*, son pertinentes y congruentes con las reflexiones que se desarrollan en estas páginas. La traducción al español de estas conferencias se encuentra en http://www.rebelion.org/libros/030907_gramatica.pdf.

[22] *Vid.* J. Aranda, *op. cit.*

[23] Sólo me refiero al subcomandante Marcos, pues, aunque la orden judicial incluía

Por tal razón, en primer lugar se buscó estabilizar la identidad del guerrillero, determinando lo que la máscara volvía indeterminable. ¿Y cómo podía lograrse? Para el pensamiento soberano, ello era en realidad fácil: desenmascarar al villano que se hacía llamar Marcos y fijarlo en la estructura del nombre propio;[24] es decir, inscribir al insurgente en una narrativa legal que lo separara de la pluralidad de un movimiento de base y lo volviera singular, visible e investido ahora con un nombre propio, capturable. Esto fue precisamente lo que intentó la PGR al revelar su nombre y su historia verdaderos.

Al desenmascaramiento nominal, *i.e.*, a la sustitución del nombre de guerra por el nombre de pila, acompañó otro "literal": una vieja fotografía de un tal Rafael Sebastián Guillén Vicente fue presentada ante millones de espectadores en cadena nacional. Al superponer un pasamontañas garabateado con marcador sobre una mica transparente a una vieja imagen fotográfica, Rafael era convertido en Marcos; al quitarla,el misterioso guerrillero volvía a ser el ciudadano común y corriente de la fotografía. Una y otra vez, el procurador cubrió y descubrió la fotografía con el pasamontañas, se escribió y se borró la pluralidad de la máscara sobre la singularidad del rostro; la mayúscula del nombre propio fue encubierta por la minúscula del "marco" y de la máscara. A nadie impresionó el juego. Como señalamos al principio, dos días después de tal destape la multitud tomó el pasamontañas y se lanzó a las calles de la ciudad de México: "Todos somos Marcos".

"Todos somos ~~Marcos~~ marcos"

Regresar después de más de diez años al enunciado "todos somos Marcos" no es volver con obstinación a un suceso pasado, cuya escritura el tiempo y la repetición han fijado en singular y con mayúscula.[25] Se

a los demás miembros del CCRI-CG del EZLN, era él a quien se buscaba detener sobre todos los demás integrantes del movimiento: Marcos "tocaba la nota discordante" en la rebelión.

[24] Ha habido intentos por explicar o fijar el nombre propio Marcos, muchos de los cuales han rayado en la paranoia interpretativa. Así, por ejemplo, nos encontramos en Marcos: la apropiación del nombre de algún compañero caído en la lucha zapatista años antes de surgir el movimiento en 1994; la unión de dos pueblos zapatistas de Chiapas: Las Margaritas (mar) y Ocosingo (cos); la representación del evangelista san Marcos; el acrónimo del Movimiento Armado Revolucionario Comandante Obispo Samuel; la articulación de los nombres de las comunidades chiapanecas que protagonizaron la rebelión: Margaritas, Altamirano, Rancho Nuevo, Comitán, Ocosingo, San Cristóbal. *Vid.* K. Vanden Berghe, *op. cit.*

[25] Una lectura menos simple del "todos somos Marcos" ofrece el colectivo a.f.r.i.k.a.

trata, más bien, de cuestionar nuestros hábitos de lectura y de escritura, de abrir un espacio en y desde el cual podamos reflexionar sobre nuestro propio pensamiento; es decir, pensar no tanto en lo que pensamos, sino en lo que nos lleva a pensar lo que pensamos. En una palabra, a pensar el pensamiento.

Las reflexiones en torno del "marco" o *parergon* son fundamentales para pensar —para empezar a pensar— en "otra política", que es justo lo que anuncia el enunciado "todos somos marcos". Pensar el "marco" —y, más aún, los "marcos" o *parerga*—[26] por debajo del nombre propio es fundamental para intervenir de manera teórica y práctica en el campo no sólo del zapatismo, sino de algo a lo que podríamos aludir con vaguedad como una política de la minúscula y del plural. Siguiendo a Derrida, consideramos que ninguna teoría, ninguna práctica, ninguna práctica teórica puede intervenir de manera efectiva en el campo de su inscripción histórica, económica y política si no se refiere al marco, que es "la estructura decisiva de lo que está en juego".[27] ¿Y qué —nos podríamos preguntar— está en juego en ese enunciado? Ni más ni menos que la política como la entendemos y la hemos entendido desde hace siglos. Pero hay algo más: la carencia o vacío que existe en el interior de la política escrita con mayúscula y en singular. Los excedentes o suplementos que lla-

---

La máscara del portavoz del EZLN, más que esconder a Marcos como un signo vacío, lo subraya en su pluralidad anónima y lo transforma en el espacio en el que cabe un sinnúmero de posibles historias y leyendas. Marcos, igual que "Luther Blisset", es un "nombre múltiple" o "colectivo"; esto es, un nombre que cualquiera puede utilizar y ocupar. Así, para el grupo a.f.r.i.k.a, el grito de "todos somos Marcos" muestra el uso estratégico que el movimiento hizo al convertir el nombre propio de Marcos en un nombre colectivo: "En el contexto político actual existe otro nombre múltiple. Referente a los medios de comunicación, uno de los méritos estratégicamente más geniales de la guerrilla zapatista consistió en convertir el nombre de su portavoz, del subcomandante Marcos, en un nombre colectivo ('Todos somos Marcos'). Con esta práctica no sólo seguían con su intención de desconstruir el principio del líder de la revolución o de la guerrilla —como ya hace vislumbrar el título 'subcomandante'—, sino que a la vez crearon una forma nueva de mito colectivo: la persona del guerrillero real no tiene una historia clara e identificable. Sus atributos reconocibles, como el pasamontañas y el uniforme, no esconden su papel de signo vacío; al contrario, lo subrayan aún más. Precisamente por el hecho de que la persona real queda como borrosa, este lugar vacío puede ser llenado con innumerables historias y leyendas. En este proceso, el mito colectivo 'Marcos' se convirtió en portador omnipresente de las más diversas significaciones, en expresión y punto de identificación de fantasías subversivas así como sexuales". a.f.r.i.k.a, en http://www.republicart.net/disc/artsabotage/afrikagruppe02_en.htm.

[26] Este concepto, que se explica más abajo, aparece en Jacques Derrida, "The Parergon", en *The Truth in Painting*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 37-82.

[27] *Ibidem*, p. 61.

mamos *parerga* tienen la particularidad de mostrar o —lo que viene a ser igual cuando se trata de una carencia— no mostrar la carencia dentro de la política. Este vacío motiva y hace posible la política, ya sea capturando o borrando el suplemento que no puede ni entrar del todo ni salir del cuadro de modo total. Lo que constituyen estos marcos no es sólo su marginalidad como sobrante o excedente, sino el vínculo estructural interno que los remacha a la carencia de la unidad misma de la política soberana. Sin esta carencia, la política, como se entiende y practica todos los días, no tendría necesidad de recurrir a la energía que le suministran las demandas populares que surgen en y desde el margen.[28]

La noción de *parergon*, como adorno o decoración, proviene de la estética. Kant la utiliza para referirse al suplemento o apéndice que no cuenta como parte constitutiva en la representación total de un objeto: el velo que cubre parte de una estatua desnuda, las columnas en un templo griego y el marco en la pintura.[29] Ni el velo ni la columna ni el marco parecerían ser parte de la estatua, del templo o de la pintura, sino sólo un accesorio del objeto central o *ergon*. Sin embargo, como lo muestra Jacques Derrida en su análisis desconstructivo de la *Crítica del juicio* de Kant, este *parergon*, que se presenta como algo extra y exterior al objeto, en realidad es indispensable e imposible de exorcizar, ya que en el objeto representado hay una carencia intrínseca que no le permite presentarse sin este suplemento.

Los marcos, entonces, realizan una operación fundamental: marcan la separación entre un adentro y un afuera, que es justo la división entre esto y aquello o, volviendo a Virno, entre el pueblo y la multitud. No obstante, el adentro no puede constituirse sin su relación con el marco. En alusión a las oposiciones binarias que presentamos arriba (ellos/nosotros, indígenas/no indígenas, etc.), nos encontramos un lugar indefinido entre los dos términos, el cual presentamos en su forma escrita como una serie de diagonales, las cuales representan los marcos, puntos de conflicto y de indeterminación entre dos términos definidos por oposición. Un pensamiento soberano buscará siempre estabilizar los términos presentes en una oposición binaria, borrando el espacio que, de forma simultánea, los une y separa. Es esta peculiaridad precisa la que vuelve las oposiciones binarias inestables, la que genera violencia cuando, sin cues-

[28] Derrida habla de la carencia del *ergon* y del *parergon* como del excedente que se encuentra conectado estructuralmente con el vacío de una obra. Aunque la referencia a Derrida en este punto es casi textual, he trasladado el contenido de los términos tomando el *ergon* como la política soberana y el *parergon* como la demanda social. *Ibidem*, p. 59.

[29] Éstos son los tres ejemplos que utiliza Kant para hablar del *parergon*.

tionar el sistema de valor que pone en charolas opuestas de la balanza estos términos, intenta detener su dinamismo.

La estabilización de las oposiciones binarias se consigue otorgando prioridad a un término sobre el otro, jerarquizando los términos o, para expresarlo de otra manera, colocando un término sobre el otro y, en la escritura, uno antes que el otro. Marcos/marcos, sin embargo, es el sitio de una oposición indeterminable, "una unidad que es al mismo tiempo sistemática y en y por sí misma dividida, una doble escritura; esto es, una escritura que es en y por sí misma múltiple". "Su" definición es siempre una indefinición: un "ni esto/ni aquello"; esto es, un "esto/aquello".[30]

El de Marcos no es un caso aislado. Muchos en México estamos atravesados por las mismas contradicciones que lo "definen" a "él".[31] Es por esto que no podemos afirmar o afirmarnos en uno de sus términos y definirnos por oposición al otro; más bien, nos tendríamos que situar en la diagonal que los separa, en el palimpsesto en que se escriben los dos términos o en la 'raya' que borra uno y descubre el otro: "todos somos ~~Marcos~~ marcos". Es aquí donde surge una pregunta fundamental para el pensamiento de la política: ¿Cómo trascender el *impasse* de estas oposiciones binarias?

En este punto consideramos necesario pensar en el marco y en el uso político de la minúscula y el plural. "~~Marcos~~ marcos" es el sitio de una oposición indeterminable: ni dominante ni subalterno, ni autor ni amanuense, ni soberano ni espectral, ni mestizo ni indígena, ni singular ni plural, sino ambos al mismo tiempo. Él es lo que podríamos definir como "un conocimiento doble". Si optamos por esta lectura de Marcos y de los marcos es porque el esquema de una oposición binaria no puede neutralizarlo a él ni tampoco puede él residir dentro de su campo cerrado. Marcos habita y perturba esta estructura; la resiste y la desorganiza. Él es el marco o *parergon* del zapatismo, los marcos o *parerga* de un conflicto entre conocimientos que atraviesan la historia de nuestro país: ni sólo adentro ni sólo afuera del cuadro, sino ocupando incómodamente su borde.

Nuestro interés no busca sustituir a Marcos por los "marcos", el singular y la mayúscula por el plural y la minúscula o, como lo señalamos arriba, los "marcos" por encima y antes de Marcos. Hacerlo nos haría caer

[30] He seguido aquí de cerca la "estrategia general de la deconstrucción", como la define J. Derrida en *Positions*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, *passim*.

[31] Por esto, las razones que pudieran explicar la relación entre el nombre de Marcos y nuestro análisis del marco son irrelevantes. Lo importante es resaltar que a partir (o "después", para retomar el adverbio desplegado por Alain Badiou) de la identificación lingüística entre estos dos términos es posible realizar nuestra reflexión sobre la política.

una vez más en la nueva oposición binaria que procuramos desarticular. El resultado sería una inversión de la estructura que no la perturbaría ni la cuestionaría, sino que le daría la vuelta colocando el término débil arriba —o antes— y el fuerte abajo —o después—. No se trata, en otras palabras, de poner arriba lo que estaba abajo ni de "empoderar" el término más débil de la oposición binaria, sino de destruir el sistema de valor que hace estas oposiciones binarias posibles en primera instancia. A esto nos referimos cuando, utilizando una fórmula heideggeriana, hablamos arriba de "pensar el pensamiento".

Lo que hemos buscado en estas hojas ha sido abrir un espacio en el que sea posible jugar con la diferencia que existe entre la mayúscula del nombre propio y la minúscula del sustantivo común, en pensar de manera simultánea la relación Marcos/marcos. Por ello, al tomar a Marcos como un objeto discursivo, se ha intentado diferir nuestro deseo de convertirlo de inmediato en autor —intelectual y literario— del zapatismo para tratarlo como el marco en donde se enfrentan, se pliegan y se despliegan los enunciados de los dos conocimientos en permanente conflicto descritos arriba. Alain Badiou ha afirmado una idea fundamental para el pensamiento político cuando argumenta, contra el pensamiento neoliberal que afirma al mercado y niega la utopía, que "la política es posible, la política existe y existirá. Es débil, es poco frecuente, pero puede fortalecerse, puede ser algo que abunde; puede haber tiempo político y lugares políticos. Lo cual quiere decir 'se puede y se debe criticar la economía, se puede y se debe criticar la política de la representación'".[32] Esto lo lleva a plantearse la necesidad de "inventar la política" y "pensar sobre las nuevas condiciones de la política". Entonces, nos dice, la cuestión en este fin de siglo nos lleva a preguntarnos "qué es la política después de Marx, después de Lenin, después de Mao... después de Mayo del 68 en Francia, después de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, o después del subcomandante Marcos en Chiapas". Al pensar después de Marcos, después del zapatismo y después del EZLN, esta lucha entre conocimientos nos atrapa, nos atraviesa y nos marca. Es ahí, en la inscripción de estos conocimientos, en donde podemos abandonar, continuar y reinventar la política del plural y la minúscula. En otras palabras, es ahí en donde podemos intervenir políticamente en la invención de una nueva política.

[32] *Vid.* A. Badiou, *op. cit.*

Conclusiones

Con la destrucción del sujeto privilegiado del zapatismo y la disolución del nombre Marcos no hemos pretendido destruir o disolver la legitimidad de uno de los movimientos sociales más importantes y estimulantes del siglo XX ni de enterrar a su dirigente más visible. Nuestro objetivo ha consistido en problematizar uno de los muchos enunciados que surgen del discurso zapatista como una herramienta que nos puede ayudar a pensar y pensarnos. Nuestro blanco de ataque han sido los hábitos de lectura y escritura que nos llevan con persistencia a concentrar el poder político en una sola cabeza y en un solo nombre. Ésta es la razón de que nuestro análisis se haya resistido a leer en el enunciado en cuestión lo que el enunciado mismo calla; esto es, a interpretar la consigna. Más bien, lo que nos ha llevado a la reflexión de una política de la minúscula y el plural ha sido el hecho de que el nombre de "~~Marcos~~" es justo ése y no otro; esto es, una indefinición y una indeterminación. Nuestra respuesta no ha ido contra el movimiento zapatista ni contra Marcos, sino contra nuestra propia sujeción hacia una política escrita con mayúscula y en singular.

DEMOCRACIA Y SOCIEDAD CIVIL FRENTE AL ESTADO

José Ángel Saiz Aranguren*

Las democracias vigentes tienen como principal enemigo [...] a la verdadera democracia.

Sartori

Las democracias actuales viven permanentemente bajo el temor a la influencia de los ignorantes.

Savater

Hacia una autonomía racional

Si bien es cierto que tiene un aspecto político, no toda la democracia es política. La experiencia ha mostrado cómo la democracia política no puede permanecer aislada, sino que sólo puede perdurar cuando hay democracia social o, en términos deweyanos, "democracia moral": "Una democracia es más que una forma de gobierno; es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencias comunicadas juntamente".[1] Para Dewey, el fundamento de la democracia política

* Asociación de Filosofía para Niños, Navarra, España.

[1] John Dewey, *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1995, p. 82. Victoria Camps señala que "la democracia no es solamente un régimen político [...]. Es también una vía cívica para la convivencia". *Manual de civismo*, Ariel, Barcelona, 1998, p. 115.

es una idea moral encarnada en un conjunto de hábitos que pueden internalizarse en la fase formativa del individuo, en la medida en que se hace con el hábito higiénico de ducharse o lavarse los dientes. La educación en la conciencia de la propia dignidad y de los propios derechos en correlación con la dignidad y los derechos del otro constituye esa fuente moral del sistema político.[2]

Así pues, la democracia es la culminación ética de la política o su grado cero. En cuanto desaparece la política, con ella se va la democracia. Aunque el ideal democrático sea decepcionante, en la práctica es el proyecto político de autodeterminación humana más importante de la historia. Si puede hablarse de un porvenir para la ética dentro de este enjambre crítico contra ella, éste pasa sin excusa alguna por los derechos humanos y por un espacio social democrático para su desarrollo. El ideal ético de la democracia sirve, en política, para ir purgando y afirmando cualquier realización concreta que se intente proclamar. Una ética laica y universalista es el eje de cualquier concepto de democracia; es lo que intenta desarrollarse a través de las leyes y de las formas de convivencias democráticas. Gilles Lipovetsky lo expresa de manera muy concreta cuando afirma que el código genético de las democracias modernas es una ética universalista laica; de ahí que en este texto intente subrayar la radical importancia ética de la democracia en la creación social.[3] Es decir, los resultados democráticos pueden ser peores que en una autocracia o teocracia, pero representan la concepción del hombre autónomo, y ya sabemos que no hay ética sin autonomía. De acuerdo con esta idea, se deduce, en primer lugar, que la democracia es la cristalización política de la posibilidad ética del hombre; en segundo, que ser ético es ser capaz de elegir valores según una opción racionalmente justificada, mediante una reciprocidad en el diálogo o por medio de una aceptación del intercambio discursivo. Por tanto, la supremacía de la democracia aparece en el hecho de poder justificar el motivo por el que es mejor la propia autonomía ética. La democracia es el planteamiento político de la autonomía racional. Por eso, la ética se encuentra unida a la autonomía y a su visión trágica de lo real; uno de sus cometidos será criticar las realizaciones políticas e históricas incorrectas de la democracia.

Por otra parte, debemos abogar por un ordenamiento universal, aquel que reconoce la ciudadanía —es decir, la libertad y la igualdad políti-

[2] *Cit.* por Miguel Catalán, "Psicología, política y educación", en *Paideia*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 333-342.

[3] Sólo quiero dejar constancia de que parece haber sido Herodoto el primero de los clásicos que utiliza la voz "democracia". Frente a toda tiranía, defiende la igualdad democrática: *isonomía* o igualdad para la ley, *isocracia* o igualdad de poder de los ciudadanos e *isegoría* o igualdad de palabra.

ca— a todas las personas en cuanto tales y no como miembros de un grupo. Este proyecto social es la democracia. En su principio original, su esencia se apoyaba en un fundamento religioso propio de un espíritu ordenado; después y debido a los sofistas, apareció como un sistema político de núcleo vacío, caótico, abierto a todo y a todos.

Por consiguiente, la filosofía nace con la democracia y es inseparable de ella. La segunda, cuando los humanos asumen que sus proyectos políticos no provienen de los dioses o de la tradición, sino de la autonomía ciudadana de cada cual, armonizada polémicamente con las demás, con iguales derechos a opinar y decidir. En su esencia, el proyecto de democracia es en el plano sociopolítico lo mismo que el proyecto filosófico en el intelectual. Aquélla implica que siempre habrá política por la misma razón que ésta implica que siempre habrá pensamiento.[4] De ahí que Giacomo Marramao haya llamado a la democracia moderna acosmista o caótica, la "comunidad de los desarraigados", de los que no provienen de una comunidad previa. Marramao la define como "el lugar común de desarraigo", o sea, "comunidad paradójica: comunidad de los sin comunidad". Define así el desarraigo democrático: "La democracia no goza de un clima atemperado ni de una luz perpetua y uniforme, pues se nutre de aquella pasión del desencanto que mantiene unidos —en una tensión insoluble— el rigor de la forma y la disponibilidad de acoger huéspedes inesperados". Por tal razón, sabe que se precipitaría al vacío si olvidase siquiera por un solo instante la única condición que la mantiene viva: "el *totum* es el *totem*". En síntesis, la democracia intenta resolver el peligro de que la heteronomía de lo colectivo acabe con la autonomía de las personas.[5]

Frente a un orden político de base religiosa que pretendía que todo debía ser como debía ser y no por discusión y diálogo, emerge un nuevo ordenamiento que parece de quienes llegan de fuera, del caos exterior. De modo que la democracia es un orden político sin linaje. Marramao

[4] *Vid.* Fernando Savater, *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 204; *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 493-494. En la misma línea, aparece el teatro. Éste es el arte más político y democrático, porque es un diálogo entre iguales. Junto al deporte —otro espectáculo de masas en el que aparece lo competitivo como demócratico exigiendo igualdad, reconocimiento y camaradería—, el teatro se creó en Grecia. En *La Ilíada* de Homero se fragua la democracia (con Agamenón, Tersites, Ulises y Aquiles). Ni la teología ni la Naturaleza gobernarán, sino los hombres, bajo la *isonomía*, o sea, bajo la democracia, y, además, como ésta era realmente para los griegos: una obra de arte. Hannah Arendt plantea este problema en *La condición humana*, Barcelona, Círculo de lectores, 1999, p. 258.

[5] *Cfr.* Giacomo Marramao, "Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica", en Salvador Giner y Ricardo Scartezzini [eds.], *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 96.

coloca un caopolitismo[6] en lugar de un cosmopolitismo, porque el *caos*, con la *polis*, aunque obliga a "fundar nuestra causa en nada" —según la notable expresión acuñada a otros efectos por Max Stirner—, certifica que el orden político es, sin remedio alguno, un producto humano, razón por la cual siempre se hallará rodeada de cierto aire polémico y conflictivo.[7] Es decir, el que la democracia sea un producto humano y trate a las personas como tales sin incluirlas en ninguna tribu urbana significa que se eleva la libertad como característica esencial de la democracia. Contra aquellos valores políticos de violencia, corrupción, ignorancia popular, subrayo que la libertad política es la democracia o, lo que es igual, la libertad democrática es el más preciado bien político.

Desde este planteamiento, la democracia emana de la condición racional y ética del hombre. Ya dijo Montesquieu que la virtud es característica de la democracia. Me atrevería a afirmar que ella es la dignidad de la libertad política.[8] Aquí conviene recordar a Spinoza cuando escribió: "No; el Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas, sino hacer de modo que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, hagan libremente uso de su razón, no se profesen odio, furor y astucia, y no se miren con ojos celosos. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad".[9] Es decir, emplear la razón de manera libre, porque la discusión racional hace más bien que mal. Tal libertad[10] se asegura mejor en el gobierno democrático. La libertad democrática exige desarrollar institucionalmente todo lo que

[6] Se está centrando más en el origen (*caos*) que en el final (*cosmos*). Mi lectura es que seríamos *caopolitas* de raíz o esencia, pero quisiéramos, desde ahí y como potencia, llegar a un cosmopolitismo como final. Porque *caos* no es lo que está en desorden, sino lo que no da órdenes al universo, y orden sería lo que está de tal forma que nos es útil.

[7] Por ejemplo, Borges quizá nos ofrezca una pista del carácter polémico de la democracia: "Me sé indigno de opinar en materia política, pero tal vez me sea perdonado añadir que descreo de la democracia, ese curioso abuso de la estadística". "La moneda de hierro", en *Obras completas*, vol. III, Barcelona, Emecé, 1989, p. 122. Seguro que todos sabemos perdonar este desliz antidemocrático de Borges, sobre todo si es por culpa de la estadística. Ya sabemos que "existen mentiras, grandes mentiras y estadísticas".

[8] En una ocasión, Manuel Azaña respondió que no sabía si la libertad hacía más felices a los hombres; de lo que sí estaba seguro era que los hacía más hombres.

[9] Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Orbis, 1985, cap. XX, p. 211.

[10] Ese Estado de libertad es la democracia. Spinoza la describió como "asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder". *Vid. ibidem*, cap. XVI, p. 171. La democracia sería el lugar donde la persona puede ejercer su libertad, en medio de todo el determinismo natural y, por otra parte, asumido. Por eso, para un ciudadano, democracia significa su libertad.

suponga participación igualitaria, comunicación e intercambio expresivo entre los ciudadanos, combatiendo las autocracias o núcleos de poder y jerarquía. O sea, esta gestión política ha de respetar una normativa deontológica. En las sociedades modernas, existe una serie de éticas concretas de acuerdo con la actividad que cada uno desempeña en un grupo humano.[11] La palabra que designa a este tipo de éticas es "deontología". Procede de la expresión griega *ta deonta*, que significa "lo debido", "lo que corresponde a un grupo determinado". De ahí procede su sentido de código ético que sigue una persona al realizar una acción determinada. Por ejemplo, en el campo de la política se afirma que es bueno que los políticos[12] sean éticos; es bueno para ellos, porque la ética es buena para quien es ético, es decir, para la persona moral o, lo que es lo mismo, para quien reflexiona de manera racional sobre su condición humana y sabe que hay cosas mejores que otras; en pocas palabras, para quien entiende qué significa lo importante en la vida. Por tanto, es bueno que un político sea una persona moral —es bueno para ella—, aceptada, pero su deontología política es importante para los ciudadanos; es importante que él cumpla unos requisitos concretos en su función pública —transparencia de su función, no aceptar regalos, negarse al secretismo, etc.—. En este terreno, pues, la ética no consiste sólo en ser éticos para complacer a los demás. Al contrario, para lograr el proyecto democrático, debemos aspirar al auténtico reconocimiento con el otro y no sólo del otro, como sucede en la sociedad jerárquica. Pues bien, el reconocimiento con el otro funda "las instituciones civilizatorias (desde los lenguajes naturales que permiten los foros de debate personal hasta las reglas procedimentales de la democracia formal que hacen posible la resolución pacífica de los conflictos sociales)".[13] En otras palabras, gracias al reconocimiento recíproco se conformará una comunidad de sujetos libres que comparten su voluntad ética de excelencia. Para expresarlo en términos de Spinoza, me

[11] *Vid.* Fernando Savater, *Ética, política y ciudadanía,* México, Grijalbo, 1998, pp. 44-45. Además, "hay una ética general, una ética en términos más absolutos, que son la ética que tenemos cada uno en cuanto a seres humanos que buscamos un sentido, más o menos de felicidad, de dignidad". Todos tenemos un "conjunto de valores éticos"; por ejemplo, "no utilizar a los demás como instrumentos, como meras herramientas para nuestros fines, sino considerarlos a sí mismos como personas que son fines también en sí mismas. Que son semejantes, que tienen sus propios objetivos y que no pueden ser manipulados en beneficio de los nuestros". La democracia es el sistema político en el cual los medios justifican los fines.

[12] Por "político" me refiero al que está en ejercicio, pues políticos somos todos. Por tanto, no son gente —pues nadie lo es— que haya nacido para la autoridad o para mandar. En democracias, todos mandamos y obedecemos en un determinado ámbito.

[13] Enrique Gil Calvo, "Querer y no querer: los dilemas éticos de Savater", en *Cuadernos hispanoamericanos,* núm. 513, p. 65.

sirvo de la interpretación que hace del pensador judío el profesor Romano García: "No se pasa de una independencia anárquica" (estado de naturaleza) a una "dependencia coaccionada" (el derecho civil), sino de una "interdependencia fluctuante" (estado de naturaleza) a una "interdependencia consolidada" (estado social). El Estado es "la condición de posibilidad de todo desarrollo humano".[14] Por tanto, la naturaleza no crea naciones, sino individuos; por ello, Spinoza es, ante todo, cosmopolita.

Esta propuesta democrática significa ir más allá del Estado. Se realiza gracias a las posibilidades abiertas por él mismo y no es un salto al vacío ni una vuelta atrás. La democracia nunca está dada de una vez por todas; además, cuestiona de continuo todas sus estructuras. Se encuentra siempre alerta y esperanzada en la llegada de un nuevo día, pero, mientras llega, debemos confiar en el bien ilustrado de la razón.[15]

Los límites éticos de cualquier desarrollo político

Es evidente que Savater apuesta por una perspectiva de la democracia desde los valores éticos de la responsabilidad y la libertad, cuya universalidad trasciende las estrecheces nacionales y cuyo significado va más allá de la destrucción mutua. A los intentos de institucionalizar de manera política esa universalidad de mediación ética, puede llamarse propiamente "democracia". Tal noción, "aunque incluya y exija tal participación igualitaria", abarca contenidos más radicales y revolucionarios que un simple modo de participación política.[16] El sujeto o individuo debe llegar

[14] B. Spinoza, *El Estado y los filósofos*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1983, pp. 109-110.

[15] Agustín García Calvo comentaba, con su particular razonamiento y desde una autocrítica anarquista, que prefería en última instancia la democracia, porque era el sistema en el que "menos cantidad posible de gobierno" o menos poder había, debido a que todos lo querían. De esta forma se diluía. Se dice: "Donde mandan muchos, no manda ninguno" y ello, como se deduce de la explicación, representa una verdad incuestionable para García Calvo. *Vid. Actualidades*, Madrid, Lucina, 1980, p. 116.

[16] En *Sin contemplaciones*, Madrid, Libertarias, 1993, p. 15, Fernando Savater declara: "no conozco, ni creo en otro proyecto político mejor". Pero, a su estilo, efectúa una reforma ilustrada, provocada por su antagonismo frente a los valores clericales, antiliberales y antisocialistas de la época franquista. De esta forma, para llevar a la práctica su propuesta, debe centrarse en "el sistema republicano participativo e igualitario, laico, exigente en lo tocante a garantías jurídicas, universalista en cuanto a valores, internacionalista (o supranacionalista) en cuanto a designio global". *Ibidem*, p. 13.

Esta formación se completa con lo expuesto por él mismo en "Ángeles decapitados". Para ello, es necesaria "una cultura de la discordia y aun de la cacofonía, crítica y autocrítica, defensora del presente y promotora del futuro, internacionalista e incluso extranjerizante (todo menos la tribu, lo castizo, las esencias), individualista, libertina, a la vez

a la participación en lo público como anticolectivismo.[17] En esta renovada política, tal individualismo no pretende dominar al individuo, sino intentar desarrollarlo; no alejarse de su privacidad, sino orientarle en lo público. Y la forma más cercana de esta participación política en la que se sustenta la democracia es el "individualismo democrático". Esta *vita activa* o participación inexcusable en la gestión de lo común fue compartida por Agnes Heller, Hannah Arendt, Castoriadis, etcétera, frente a Benjamin Constant o Braudillard, quienes consideran el desinterés social como un rasgo peculiar, pero no deplorable, de "la libertad de los modernos" frente al concepto clásico de ciudadanía. Por tanto, es necesario insistir en que lo más destacado de estos valores consiste en que obtienen su fuerza de lo común y se hallan por encima de cualquier peculiaridad folklórica.

Como habremos advertido, no se busca la eliminación del Estado, sino su transformación. Ésta será la labor emancipatoria del proyecto ético: la realización de la democracia. Pero, a diferencia de la política que espera su venida, la ética tiene la necesidad de actuar ya. Por eso se trata de un proyecto ético trágico o dramático, porque es una búsqueda problemática y contradictoria. En el fondo, se trata de tomar en serio las dos vertientes —política y moral— de la revolución democrática. La primera se refiere a la participación igualitaria en la soberanía colectiva; la segunda, de la misma participación igualitaria, pero en una soberanía efectiva de cada cual sobre sí mismo. Savater lo explica, con claridad, en *Humanismo impenitente*: "El *sujeto* —con su correlato ético, la *autonomía*— y el *individuo* —con su capacidad política definitoria, la *independencia*— son requisitos inexcusables de la razón práctica sin respecto a los cuales ésta queda entregada a los dictados estatistas cuando no a los organismos apoyados en las verdades reveladas de linaje, de la tierra o de los dioses". A todo esto habría que añadir el refuerzo ético de la responsabilidad. Ella es imprescindible para los aspectos político y moral de la revolución democrática. El "sujeto" y el "individuo" requieren una necesaria ayuda ética por medio de una insistencia clarificadora en la responsabilidad. Se trata de la capacidad moral democrática por excelencia,

---

íntima y pública, pero nunca oficial. Yo añadiría por mi cuenta y riesgo un rasgo más: democrática [...] Los males de hoy no son homologables con los de ayer y la peor democracia es mejor —políticamente mejor, pero también culturalmente mejor— que la mejor dictadura. Quien lo probó, lo sabe". En *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 170-171. *Vid.* también F. Savater, *Sobrevivir*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 80; y *Ética como amor propio*, Barcelona, Grijalbo/Mondadori, 1995, pp. 266, 238-237.

[17] El colectivismo no es una forma de producción de bienes ni de reparto o propiedad de los mismos, sino el abandono de la autonomía individual a los fines de la entidad colectiva.

a la cual Montesquieu aludía cuando afirmaba que las repúblicas se apoyan en la virtud. De esta forma, Savater expresa la vigilancia básica impuesta por la democracia en el terreno de la razón práctica: "Todas las dispensas que procuran difuminar la responsabilidad moral o política del sujeto son ofertas de privarle de su libertad".[18]

De este conjunto de valores nacerá la tolerancia como una forma de convivir con comportamientos que uno desaprueba. Como puede observarse, estamos confiriendo más importancia a la convivencia que al vivir de acuerdo. El acuerdo sólo está en que necesitamos convivir. La tolerancia nace en el vivir de esta forma y además mostrando la posible desaprobación. Es decir, debemos vivir juntos sin estar de acuerdo. Debe existir el guirigay. La democracia suspende aquella violencia intergrupal y la sustituye por el hablar y el discutir; es para oír voces, no para callarlas. La tolerancia no es indiferencia ni indulgencia, sino que surgirá de la intolerancia; porque en una sociedad tolerante lo respetado no son las ideas de las personas, sino las personas mismas, nunca identificadas del todo con sus ideas. Por tanto, la tolerancia distingue entre el respeto a la autonomía personal y el respeto a "tradiciones culturalmente diferentes" que la merman en ciertos casos, es decir, entre el respeto a las personas —inviolable— y a las ideas o creencias —que no son vacas sagradas y pueden ser discutidas y criticadas—. Pretendo manifestar que los humanos deseamos ser iguales para poder ser diferentes. En este sentido, apruebo la tolerancia desde la igualdad y la libertad; por ello, si hay que admitir diferencias, éstas no pueden negar una racionalidad universal —básica para pensadores tan admirados como Montaigne, Locke o Voltaire—.

Con todo, me pregunto qué sentido tiene en una sociedad democrática reclamar la tolerancia cuando lo que hay son derechos basados en la igualdad y en el pluralismo. Mi respuesta es que la tolerancia, aun cuando se trate como una virtud originaria de la democracia, no es la principal cualidad del demócrata. Éste debe caracterizarse, por ejemplo, por ser pluralista —en un mundo que tiende a homogeneizarse y a perder su variedad— y por defender sus convicciones. Por tanto, un buen demócrata posee buenas razones para ser intolerante con las situaciones que repugnan a la dignidad humana, como la exclusión, la miseria, la negación de la libertad individual, etcétera. En cambio, la pluralidad y la defensa racional de sus convicciones, así como la conciencia de su "universalismo crítico", deben constituir siempre fundamentos de ese ser demócrata auténtico: el ciudadano.

De forma breve, sin llegar a la contundente afirmación que sobre la tolerancia hace Antonio Escohotado como "un concepto pringoso, propio

[18] F. Savater, *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990, pp. 115 y 116, respectivamente.

de arrogantes perdonavidas",[19] sí que la mera idea de tolerar puede llegar a tener un sentido mezquino. En nuestras imperfectas democracias, Marcuse advirtió del peligro de la tolerancia. En nuestros días, Aurelio Arteta rechaza esta ética de amplios tragaderos que se recrea en la bondad de lo singular, porque la objetividad no existe. Es la ética del "todo vale", de una complacencia incapaz de producir la indignación de la que brota la moral.[20] Así pues, tolerar la barbarie es, al final, otra forma de barbarie.

Resumo la presente exposición de la tolerancia con una pregunta de Victoria Campos: "¿cuál es, pues, la medida justa, el término medio de la tolerancia?"[21] Cioran respondería con lucidez: "No tolero que se preocupen por mi salvación".[22] Voltaire —maestro de la tolerancia— contrapone, mediante la ironía, la fuerza de la razón a la razón de la fuerza, y combate las imposiciones de la barbarie por el sentido común, apelando a la prudencia y el respeto a las convicciones ajenas. Su *Tratado sobre la tolerancia* podría sintetizarse —necesariamente de forma injusta y apresurada por su brevedad— así: sólo hay que ser intolerante con la intolerancia: *Ecrasez l'infâme* ("Aplastad al infame").

Es hora de volver a nuestro propósito general. Nos encontramos en una situación donde la democracia consistirá en respetar a las minorías, a la autonomía personal, a la dignidad, a la existencia de cada uno; donde surgirá el debate, el rechazo a la violencia; donde pueden aumentarse la capacidad de aprender, la aceptación de pautas sociales, la compasión, la hospitalidad y el auxilio, etcétera. Sabemos que estas conquistas no garantizan más aciertos ni mejores leyes ni más prosperidad. Sin duda habrá conflictos, pero debemos preferir discutir con iguales que someternos.

La democracia como obra de arte

Para contemplar la democracia como obra de arte, repitamos el origen de este sistema, pero ahora en palabras de Savater:

> En el campo de la creación social, el ideal que equivale a lo que el propósito ético pretende es la democracia [...]. No hay invención más revolucionaria en el terreno político ni mejor vía para que la ética logre subvertir el enfrentamiento político al futuro y reivindique la emancipación del presente. Por lo mismo, nada en política es revolucionario ni subversivo si no es de-

[19] Antonio Escohotado, "Tolerancia y respeto", en *Tolerancia o barbarie*, Manuel Cruz [comp.], Barcelona, Gedisa, 1998, p. 99.
[20] "La tolerancia como barbarie", en *ibidem*, pp. 51-76.
[21] Victoria Campos, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 82.
[22] Emile Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1995, p. 11.

mocrático [...]. La democracia es un ideal o concepto límite de la organización social, no una forma política [...]. La democracia pretende la abolición efectiva de desigualdades de poder, la supresión de especialistas en mandar, la organización de abajo arriba de la sociedad.[23]

Como creyó Russell, "la democracia, aunque no siempre lo logra, intenta solucionar este problema del abuso del poder".[24] En esta misma línea, un demócrata debe renunciar institucionalmente al exterminio del adversario. Por ello, no puede aceptarse la pena de muerte. Luchar por la democracia no es sólo oponerse al totalitarismo, sino también a lo que obstaculiza la profundización de aquélla, como son las exigencias autoritarias del Estado y la identidad beligerante llamada "patriotismo".

A mi juicio, de esta forma tan natural llegamos al término del proceso creador. El individuo ha traspasado los límites políticos y éticos y se encuentra en una fase previa a su propia creación como ciudadano. Sólo le falta saber cuál es el verdadero lugar donde puede transcurrir esa mezcla de biología y mito, de metáforas e instintos, de química y símbolos que es nuestra existencia. Ese lugar, como ha quedado escrito, es la democracia, pero como obra de arte. En *Política para Amador*, escribe Savater: "Es verdad, que el poder sea cosa de todos, que todos intervengan, hablen, voten, elijan, decidan, se equivoquen... eso no es cosa natural, sino un invento artificial, una apuesta desconcertante contra la naturaleza y los dioses. Es decir: una *obra de arte*. Los griegos fueron grandes artistas: la democracia fue la obra maestra de su arte. La más arriesgada, la más discutida".[25] Así pues, nos dirigimos hacia una sociedad que es una *obra de arte* como invento de la voluntad y el ingenio humanos. Éste es el nuevo espacio social que se abre: el ámbito estético. Des-

[23] F. Savater, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 100. Siguiendo el dictamen del maestro Ernest Jünger (*An der Zeitmauer*), Savater (pp. 100-104) parece proponer la democracia como forma política y única con algo en común con la ética. Se entiende como un universalismo —nunca nacionalismo— y una especie de anarquismo social democrático fundado en la mediación social y que no es el Estado, porque éste es artificial. Savater recuerda que ha habido sociedades sin Estado. Lo natural es la libertad espiritual, la conservación de la libertad, y de ahí surgirá la conservación del Estado... como algo de autogestión. No cambia nada, sólo que yo me doy cuenta, en primer lugar, de por qué ciertas cosas se hacen así, y en segundo lugar, por qué impuestas las habría rechazado. Frente a cualquier forma coactiva de gobierno, prefiere la autogestión. Si fuera un eslogan electoral, podría decirse "frente a la congestión, la autogestión". Savater, en mi opinión, compartiría aquellas palabras de Cioran en conversación con Lea Vergine: "En aquella época yo era anarquista, tenía veintiún años. No era un pensamiento político, sino una rebelión absoluta". *Vid. Conversaciones*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 101.

[24] Bertrand Russell, *Sociedad humana: ética y política*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 20.

[25] F. Savater, *Política para Amador*, Barcelona, Círculo de lectores, 1993, pp. 92-93.

de mi punto de vista y haciendo mío el pensamiento del filósofo francés Luc Ferry en *Homo aesthethicus*, el sujeto democrático se fragua a partir no tanto de opciones políticas, como artísticas. En las democracias modernas, los derechos y los deberes contribuyen a igualarnos, mientras que los gustos nos individualizan.[26] La sociedad avanza hacia la similitud de valores políticos y éticos, en tanto que la estética resguarda el espacio privilegiado de la diversidad. Pretendo reivindicar una sociedad donde, por la pluralidad de gustos, de lo gozoso y lúdico, aspiremos a una homogeneidad en valores cívicos sin caer en la uniformidad robotizada. La humanidad a la cual deberíamos llegar es a la de una comunidad racional como aquella idea ilustrada del individuo que lo rescataba de cualquier reduccionismo y lo acercaba a una autonomía que inventaba la libertad. Por ello, la democracia es la ética del porvenir, pero una democracia —insisto— como obra de arte. En esta explicación podría escucharse un eco de las palabras de Schopenhauer sobre el arte. Para el pensador alemán, y en una clara referencia al platonismo, existe una gradación ontológica según se esté más próximo al modelo arquetípico. Así se levanta una escala de aproximación artística a la voluntad desde las artes, a su entender menores —arquitectura y escultura—, hasta la casi identificación de ésta con la música. Pero cuando se entra en contacto con un arquetipo, ya no se es individuo. Nietzsche, Wagner, Thomas Mann y Borges caminarán después por ese sendero.

Aquí se propone una línea parecida de pensamiento: al hacer de un sistema político una obra de arte y al convertir la política en estética, se está creando una gradación en la organización social que tendrá su fin en la democracia. Entonces, al hacer de algo —en tal caso, la democracia— una obra de arte como final de un proceso, se podría crear una paradoja: si algunos objetos artísticos tienen cierta calidad que por su misma necesidad son irrepetibles, abandonan entonces el área de percepción propia de lo artístico y se sitúan de manera decidida en la región intelectiva. Esto es, dejaría de ser obra de arte para ingresar en el museo filosófico de los modelos arquetípicos.

---

[26] Agnes Heller invoca a Kant para sugerir que "la diversidad de visiones del mundo, filosofías, metafísicas y fes [*sic*] religiosas, no impiden la aparición de un *ethos* común, a menos que una de las visiones del mundo determine por completo los mandamientos y prohibiciones y lo haga no para sus propios seguidores, sino también con una aspiración universalizante". "La situación moral de la modernidad", en *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, p. 33. Además, "el proceso simultáneo de individuación, universalización y particularización es equivalente a la aparición de la contingencia como la condición del mundo moderno". Pienso que "por encima de todo está lo individual, la persona que se vuelve contingente y que se conoce a sí misma, comprende su mundo, y la situación como tal". *Ibidem*, p. 48.

Podemos encontrar la solución a la paradoja en el hecho de que no se llega a una identificación con una idea arquetípica, sino que siempre es un camino. Es obra de arte —en literatura hablaríamos de un ensayo— que nunca está acabada y, por tanto, no alcanza la perfección ontológica en la que dejaría de ser tal y pasaría a la trascendencia —quizá a la disolución del Estado o del poder—. Para Jorge Santayana sería

> un error suponer que los principios estéticos se aplican sólo a nuestros juicios sobre las obras de arte o sobre aquellos objetos naturales a los que atendemos principalmente en razón de su belleza [...]. En la predominante idea política y moral de nuestro tiempo, en la idea de democracia, hay a mi juicio un fuerte ingrediente estético, y el poder de la idea de democracia sobre la imaginación es revelador de ese efecto de la multiplicidad en la uniformidad que ya hemos estudiado.[27]

Es absurdo suponer que, por ejemplo, la revolución francesa tuviera una base estética; surgió por otros motivos como el odio a la opresión o el aspirar a una organización social más libre y moral. Pero mientras estas ideas realizaban la idea democrática, ésta ya se encontraba en las mentes de las personas. El cuadro de la vida humana que ella representaba iba haciéndose familiar y se convertía en la meta de sus esfuerzos. Como consecuencia, la democracia, estimada primero como un medio para la felicidad y como instrumento de buen gobierno, iba adquiriendo un valor intrínseco. Para Santayana, un esquema utilitario estaba recibiendo consagración estética: "Se olvidó el valor práctico de la organización [...] y los hombres estuvieron dispuestos a sacrificar su bienestar a su sentido de la propiedad; es decir, permitieron que un bien estético tuviera mayor peso que uno práctico".[28]

La disolución del poder ha podido ser sustituida por hacer de él algo tan perfecto, tan artístico y, a la vez, entonces, tan innecesario, que por natural sentido se disolviera. Desde mi punto de vista, para transformar la sociedad, sería necesario cambiar de método tradicional y convertir la vieja revolución permanente en la permanente creación artística del poder, que lo desgastaría, según me parece, mucho más.

Muchos creemos que es una tarea no sólo legítima, sino posible: ¿por qué el arte no ha de imaginar una sociedad como lo hace con un cuadro? La obra de arte no es su forma exterior, sino que va más allá de formas, pulsiones y reacciones. Así, un cuadro debe entenderse desde una perspectiva que nos lleva de lo que es el cuadro a lo que somos nosotros, y

[27] Jorge Santayana, *El sentido de la belleza: un esbozo de teoría estética*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 99-100.

[28] *Ibidem*, p. 100.

luego a lo que es la realidad toda para retornar de nuevo al cuadro mismo; es decir, un cuadro es un objeto material, pero también un testimonio histórico, una lección mitológica, una sátira de las ambiciones humanas y una expresión plástica de la personalidad más recóndita de su autor. Desde la unión de estas perspectivas debe entenderse un cuadro y así también, la sociedad: desde una perspectiva estética.[29] A esta nueva sociedad, que políticamente se forma en la democracia, la llamo "sociedad civil", la cual sería la superación del Estado por vía ética. Es la nueva sociedad estética.

Hacia una sociedad civil

En la actualidad, la sociedad civil se encuentra en auge frente al Estado.[30] Antes la ética no tenía valor por ser algo débil y ambiguo; frente a la política, o lo fuerte y decisivo, lo importante era el Estado. Ahora las cosas se invierten y comienza el gran camino. La política o administración de las cosas es un asunto confuso, miserable, de corruptos; la ética o gobierno de las personas es algo positivo, quizá demasiado tranquilizador. Esta inversión no sólo alcanza el ámbito de la vida privada. Como indica el título, La sociedad civil frente al Estado. En la sociedad civil se alcanza,

[29] Esta idea me recuerda al pensamiento de Ortega y Gasset, cuando escribe: "La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real". "Verdad y perspectiva", en *El Espectador*, Madrid, Salvat/Alianza, 1969, p. 21.

[30] En este sentido, rescato las palabras de Václav Havel, pronunciadas cuando era presidente de la República Checa: "El elemento fundamental y más legítimo de la democracia es la sociedad civil [...]. No puede ser restaurada desde arriba o por autorización legal. Sus tres pilares básicos —asociaciones privadas voluntarias, descentralización del Estado, delegación del poder político en entidades independientes— sólo se pueden reconstruir con paciencia [...]. La intención de la sociedad civil no es burlar al parlamento o los partidos; lo que pretende es capacitarles para que funcionen de la mejor manera posible [...]. La sociedad civil genera el verdadero pluralismo, y el pluralismo trae la calidad [...]. Depender exclusivamente de la capacidad de las autoridades del Estado central o de los organismos políticos centrales para decidir lo que hay que hacer equipara el poder con la verdad, el concepto político más peligroso de este siglo [...]. Pero el aspecto más importante de la sociedad civil es otro. Permite a la gente realizarse. Los seres humanos no son sólo fabricantes, hombres de negocios o consumidores. Son también criaturas que quieren estar con otras criaturas, que ansían formas diversas de coexistir y cooperar". "La sociedad civil y sus nuevos enemigos", en *El País*, 21 de mayo de 2000, s.p.

con la ayuda del individuo, el orden democrático. Esta sociedad es, como dijo Salvador Giner en *Ensayos civiles*, la esfera históricamente constituida de derechos individuales, libertades y asociaciones voluntarias, cuya autonomía e intereses privados se garantiza por una institución pública o Estado, que no interviene en la vida interna de actividades humanas. Este ideal estético sería el conjunto de intereses e intenciones privadas que avanzan bajo la tutela de un Estado que respeta y hace respetar tal avance, conflicto, contraposición, pero que no interviene en favor o en contra. Es el garante de la limpieza del juego y de las reglas del juego. Si el Estado primario tiene una forma organicista, la sociedad civil es todo lo contrario: intereses, instituciones en ebullición, en una "olla estatal", que arbitra las normas y en donde hierven todas las posturas antitéticas. Como piensa Habermas, el Estado sería el código —las necesidades y las reglas— y la sociedad civil sería el sentimiento —la emoción, la libertad individual—. Así se forma el mundo democrático. El Estado constituye la sede exclusiva de las razones y normas, y actúa de manera fría; en cambio, la sociedad civil es el centro no sólo de las razones, sino también de las pasiones, de lo incalculable. Y esta misión se realiza mediante unos mecanismos de defensa con los que se adorna la realidad: "Si la muerte es olvido, la sociedad garantiza memoria; si la muerte es soledad irremediable, la sociedad garantiza compañía; si la muerte es insensibilidad y frialdad de sentidos, la comunidad garantiza estímulos sensoriales, sexuales, gastronómicos; y así todos los restantes ítems que ustedes quieran".[31]

La pluralidad, dispersión y diferencias que arropan a la sociedad civil son las que garantizan, aunque a veces de forma angustiosa —como diría el comprometido Sartre—, la seguridad vital, porque el individuo debe elegir y en ello radica el error o el acierto. Debe elegir para su plenitud entre la austeridad o el derroche, la familia o la promiscuidad, el arrebato nacionalista o el individualismo cosmopolita, etcétera. Éstos son algunos de los mil modelos de vida que el individuo tiene que elegir y aceptar.

Y aún más. Esta sociedad civil debe curar dos enfermedades que parecen haberse extendido en nuestros días: el corporativismo y gremialismo de nuestra sociedad, y la solidaridad. El Estado no puede entrar en valores éticos —por ejemplo, la solidaridad—, porque los corporativiza y los institucionaliza y, de esta manera, los destruye.[32] Ahora bien, una

[31] F. Savater, "Valores éticos en la estructura de la sociedad civil", en *Centro cultural Bancaixa,* núm. 10, 1992, p. 11.

[32] En sus ensayos sobre la sociedad americana, el antropólogo Marvin Harris explica que el presidente americano Lyndon Johnson concedió un subsidio a las madres solteras negras para favorecer a esa minoría. Pues bien, esta medida protectora de las minorías étnicas se convirtió en un agente destructor de la familia entre los negros, pues al tener el subsidio, los padres no se casaban y los hijos podían no estudiar.

sociedad justa no es la que carece de conflictos, sino una sociedad que admite espacios donde resolver los conflictos que se le presentan.[33] Por ello, la democracia, con el presupuesto ético de la defensa de los derechos humanos, se convierte en un Estado social de derecho, donde los derechos civiles —o libertades individuales—, políticos —o participación política— y sociales —o trabajo, educación, vivienda, etc.— se unifican para el disfrute de las personas. No debemos asustarnos de los conflictos, porque es normal que existan; sólo las sociedades sometidas a las tiranías carecen de ellos. Para Montesquieu, si en una comunidad se escuchan discordias y quejas, entonces hay libertad; si no se oye nada, hay tiranía. Las sociedades humanas son más libres cuanto más conflictivas. Justo ahí radica el lado estético de la democracia y de la sociedad. Stendhal aseguró que la belleza es una promesa de felicidad. Ésta es la visión profunda que sirve de enlace entre las visiones ética y estética. Para que esa promesa de felicidad sea real, debe marcar la distancia que nos separa de la felicidad y, por lo tanto, de Stendhal. En nuestro contexto, este lado terrible es el conflicto. Éste es el componente de profundización de lo real, que no es estrictamente ético. Así pues, la libertad no sirve para resolver los conflictos, sino para plantearlos bien. Por ello, la tranquilidad es un sueño autoritario. De esta forma aparece, con su propia justificación, un Estado social como exigencia ética.

Es hora de concluir que la sociedad civil es una idea idílica: vida, sentimiento, poesía. Como nos narra Arthur Welling en una versión suya del poema "Indolencia" de Lu Yu, con arreglos de Fernando Savater:[34]

Dejo cerrada la puerta rústica
Para que nadie pise el verde musgo.
El sol calienta cada vez más,

[33] El buen filósofo y traductor Vidal Peña escribe que en la *Ética* de Spinoza se enseña que la democracia no es deseable por otorgar mayor felicidad al pueblo, sino porque "significa la instauración de un esquema ontológico más racional". Para Spinoza, "sería el régimen más perfecto porque en él se da una mayor acumulación de potencia". Como después se deduce que potencia es igual a esencia en todos los órdenes de la realidad, debe concluirse que "la democracia tiene más esencia que otros regímenes", es decir, "se acomoda mejor a lo que resulta ser más perfecto desde los supuestos ontológicos generales". Vidal Peña, "Introducción", en B. Spinoza, *Ética*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 24.

Mi interpretación de democracia en este proceso ético también tiene un sentido ontológico —sin ese matiz de "poco halago al vulgo", que encuentra Vidal Peña en "el democratismo spinoziano"—: es en un estadio estético donde se desarrolla; y es una realidad, en su esencia, racional; y es donde lo bueno de la democracia se identifica con lo bien hecho.

[34] F. Savater, "Valores éticos en la estructura de la sociedad civil", p. 22.

Se siente la primavera
A ratos, cuando cambia la brisa,
Me llegan los ruidos de la aldea.
Mi mujer está leyendo los clásicos,
De vez en cuando me pregunta el significado de una palabra.
Pido vino y mi hijo me llena la copa hasta rebosar.
Tan sólo tengo un jardín pequeño,
Pero está plantado de ciruelos amarillos y violáceos.

CRÍTICA Y REFORMULACIÓN DEL CONCEPTO "DEMOCRACIA" EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA ACTUAL

Estela Fernández Nadal*

En los ochenta, en América Latina y de modo particular en los países del Cono Sur que habían sufrido sangrientas dictaduras militares en la década anterior e iban recuperando en esos años el "camino democrático", en el campo de las ciencias sociales y la teoría política se extendió la convicción de que la democracia representaba la conquista social y política fundamental, la cual permitiría solucionar los graves problemas que dejaban los gobiernos *de facto*. Incluso se confiaba en la capacidad de la democracia para revertir las políticas implementadas en materia económica y social durante los años oscuros, como también el andamiaje jurídico-político de impunidad en materia de derechos humanos, preparado por los grupos dominantes para asegurar "el olvido y el perdón" en el marco de la nueva institucionalidad.

En la Argentina, mientras estos grupos se dedicaban a utilizar los mecanismos democráticos en beneficio propio, como antes habían hecho con los resortes del Estado dictatorial, el optimismo democrático era compartido por amplios sectores sociales, que, a la luz de las prácticas propias del terrorismo de Estado —detención ilegal y confinamiento en prisiones clandestinas, tortura sistemática, desaparición de personas, robo de niños nacidos en cautiverio—, las cuales por entonces se comenzaban a conocer en toda su brutal dimensión, valoraban la institucionalidad democrática como una herramienta capaz de garantizar el debate público

* Incihusa-Conicet, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

de las ideas y la toma de decisiones sobre la base del conocimiento y el consenso mayoritario. No era muy distinta la situación en los demás países de la región, que antes o después serían alcanzados por la "oleada democrática": Bolivia, en 1982; Uruguay y Brasil, en 1985; Paraguay, en 1989; Chile, en 1990.

Hacia el fin de la década, el derrumbe del socialismo real no sólo no produjo un quiebre en ese balance provisorio, sino que, por el contrario, en amplios sectores de intelectuales, políticos, dirigentes sociales, periodistas, etcétera, concitó en un inicio la confianza en que el fin de la guerra fría inauguraría una época de paz y prosperidad general. Se sostenía por entonces que el triunfo de la economía de mercado tendría su expresión política en la democratización a escala mundial. Identificado así el concepto de totalitarismo con los regímenes socialistas colapsados, emergía a la superficie del discurso político la esperanza democrática.

No fueron necesarios muchos años para que ese entusiasmo generalizado fuera golpeado por evidencias que lo cuestionaban de forma severa: resultó evidente, entonces, que el mercado ahora globalizado profundizaba las desigualdades sociales tanto en el Norte como en el Sur, al tiempo que los conflictos armados, muchas veces azuzados por las potencias democráticas, se multiplicaban por todo el mundo.[1]

En América Latina, a pesar de la euforia de los discursos oficiales, imbuidos del triunfalismo neoliberal que cooptaría muy pronto a la "clase política" y la convertiría en representante de los intereses del capital internacional y en reproductora privilegiada de la nueva ideología, la globalización capitalista mostraría, a poco de andar su verdadera naturaleza, políticas de ajuste, despidos masivos de trabajadores de la esfera pública, privatización de las funciones estatales, creciente endeudamiento externo, apertura de la economía local, desindustrialización, desempleo, índices de pobreza e indigencia nunca antes imaginados. Era la continuación de las políticas económicas antipopulares, iniciadas bajo el amparo de las dictaduras en años anteriores.

La asociación de los gobiernos posdictatoriales latinoamericanos con las políticas neoliberales redujo la política a un concepto meramente administrativista de gestión y la subordinó al poder económico y a sus objetivos de maximización de las ganancias. Una vez producida la identificación democracia-mercado, no resultó difícil cuestionar la legitimidad de todas las conquistas laborales y sociales obtenidas durante décadas de lucha popular —derecho al trabajo, a la seguridad social, a indemnización por despido, a la jubilación, a la educación, a la salud, a la vivienda—.

[1] *Cfr.* Georges Labica, *Démocratie et révolution*, París, Le Temps des Cerises, 2002, pp. 127-149.

Se desmanteló todo el andamiaje de funciones y servicios estatales de carácter social; se orientaron todos los fondos públicos hacia la subvención de las grandes empresas y al pago de la deuda externa. En definitiva, se transformó a los estados en empleados obedientes de los organismos económicos internaciones —BM, FMI, OMC—,[2] que dispusieron desde entonces del destino de pueblos enteros, a espaldas de sus intereses y mediante mecanismos autoritarios. Los políticos locales ocultaron su impotencia o su complicidad tras un discurso que invocaba la fatalidad del mercado y naturalizó el actual modelo de acumulación capitalista global. Así se consumó la confiscación del poder ciudadano en manos de la "clase política"; la supuesta "representación" del "interés general" se trocó en sustitución y manipulación.

Al término del recorrido por las décadas de los ochenta y noventa, confirmamos que la democracia, en cuya recuperación se habían depositado tantas esperanzas, quedaba reducida al papel de una fachada decorativa que permitía encubrir la sumisión de los intereses de las grandes mayorías y de los derechos inherentes a la reproducción de la vida humana y a la conservación de la naturaleza, a los intereses anónimos del poder financiero y militar mundial, concentrado en un puñado de grupos empresariales de carácter monopólico y multinacional.[3]

El resultado de todo ello es la pérdida de credibilidad social de la democracia, que se expresa de manera clara en la despolitización creciente del ciudadano, el desinterés por los asuntos públicos y el escepticismo con respecto de las posibilidades de cualquier cambio.

Después de septiembre de 2001, el panorama se ha agravado aún más. A partir de ahí, la apelación a la democracia ha sido utilizada para legitimar la hegemonía imperial de Estados Unidos, expresión política y sostén militar del poder económico de alcance mundial erigido y consolidado a partir de la globalización. Aunque el "estado de guerra" permanente en que estamos sumidos desde entonces ya tenía sus antecedentes en la Primera Guerra del Golfo (1990) y en la invasión a Panamá (1989), es claro que el gobierno de Estados Unidos encontró en el atentado del 11 de septiembre la justificación ideológica que requería. De ahí en más, en nombre de la universalidad de los valores democráticos y de la lucha

[2] El papel de los estados como impulsores o "facilitadores" de las políticas neoliberales, que de manera paradójica conducirían a su desplazamiento frente a los poderes económicos transnacionales, ha sido analizado de forma interesante por Franz Hinkelammert en "El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en *El huracán de la globalización*, San José, Costa Rica, DEI, 1999, pp. 17-33.

[3] *Cfr.* Atilio Borón, *El capitalismo y las democracias en América Latina*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003, pp. 21 y *ss.*

contra el terrorismo, y previa construcción discursiva del nuevo enemigo diabolizado, el Imperio echa mano de la "guerra preventiva" para aplastar cualquier tentativa de desarrollo económico o político autónomo, en particular cuando se juega la posibilidad de disputar a la superpotencia el control de recursos energéticos.

En definitiva, enfrentamos un doble descrédito de la democracia, que en la práctica ha resultado desvirtuada, vaciada de contenido y convertida en su opuesto. Por una parte, en el plano interno, es un disfraz hecho a la medida para tapar las políticas impopulares, no sometidas a control ciudadano y decididas a partir de procedimientos autoritarios; por otra, en el ámbito internacional, ha devenido una vana impostura, llamada a encubrir el surgimiento de un nuevo totalitarismo que se impone a escala mundial.

En este trabajo, queremos abordar el modo en que el referido descrédito de la democracia ha impactado en corrientes críticas de pensamiento en el interior de la filosofía latinoamericana actual, propiciando la deconstrucción del contractualismo clásico y de la noción tradicional de ciudadanía. A la luz del aumento de la brecha entre opresores y oprimidos, la reactualización del imperialismo y la intensificación del proceso de aniquilamiento de la naturaleza, la filosofía producida en la región plantea la preocupación por la inminencia de una crisis global potencialmente irreversible que podría amenazar la continuidad de la especie; se pregunta por la existencia de una implicación entre el concepto abstracto y procedimental de democracia puesto en cuestión, por una parte, y los procesos sociales y políticos desencadenados por la globalización económica, por otra.

En seguida, analizaremos algunas de las consecuencias que ha adoptado esta revisión crítica del concepto de democracia en la obra reciente de Roig, Dussel y Hinkelammert.

Arturo Roig: una democracia de raíz subjetiva y al servicio de la dignidad humana

A lo largo de más de 30 años, la tarea de Roig se ha centrado en la renovación de las bases teóricas y metodológicas de la historia de las ideas latinoamericana; inquietud ésta que, aun cuando se ha articulado con la modalidad de la construcción de conocimiento teórico, ha nacido de una preocupación de índole práctica por la identidad de los pueblos de este continente —siempre avasallados y sometidos— y ha estado orientada por la convicción de que el conocimiento del propio pasado intelectual es una de las fuentes principales para la afirmación del propio valor y la propia dignidad.

Su tesis fundamental consiste en postular que el estudio de la tradición cultural y política latinoamericana pone al descubierto el ejercicio, por parte de los intelectuales políticos de la región, de una permanente inversión del modelo europeo y colonialista de filosofía, dentro del cual América siempre funciona, según el *dictum* hegeliano, como mero "eco y reflejo de la vida ajena". Frente a tal paradigma deshumanizador y negador de nuestra *sujetividad*, la tradición intelectual latinoamericana muestra la emergencia, siempre renovada, de un discurso y un saber asentados sobre la necesidad de considerarnos a nosotros mismos —los latinoamericanos— como valiosos.[4]

El énfasis en el sujeto como condición de posibilidad del pensamiento propio —como "*a priori* antropológico", en la terminología del autor— es el eje en torno del cual gira la reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas y el modelo para toda filosofía presente y futura. Pero además la afirmación del sujeto como principio encuentra su expresión práctica en los fenómenos de emergencia social; esto es, en las formas históricas diversas de protesta, rebelión y resistencia, efectuadas por sujetos concretos, siempre impulsados por la exigencia de satisfacción de necesidades humanas negadas o postergadas.

En el marco de esta prioridad acordada al sujeto como principio de irrupción y transformación de lo dado —ya sea el sistema social, el legado teórico o cultural, o la imagen de sí que impone el dominador al dominado—, Roig emprende el análisis de la "democracia". El primer paso consiste en señalar la equivocidad de un término cuya invocación, nos recuerda, ha servido en el pasado para los fines más variados que se pueda imaginar: desde la legitimación de una institucionalidad consagrada mediante el sufragio popular, pero de carácter profundamente injusto e inmoral —al punto de cobijar en su seno formas descaradas de un Estado de impunidad—, hasta la no menos escandalosa justificación de dictaduras instauradas mediante golpes de Estado, a las cuales se ha presentado en reiteradas ocasiones como "gobiernos de excepción", encaminados a la recuperación de una democracia perdida por sus propios vicios.[5]

La equivocidad del término, explotada de manera hábil por los grupos dominantes en la historia latinoamericana, alcanza hoy su expresión más grosera en el marco del neoliberalismo como ideología triunfal del capitalismo global. Más allá de cualquier consideración puramente formal, una democracia sustantiva resulta del todo inviable en el marco de la

[4] *Cfr.* Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 9-17.

[5] *Cfr.* A. A. Roig, "Consideraciones para una 'filosofía popular de la democracia'", en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002, p. 159.

configuración capitalista de alcance global que ha conseguido imponerse a partir de los años setenta; pues mientras aquélla supone como condición de posibilidad el reconocimiento de la *dignidad humana* de todo hombre, el modelo de sociedad actual produce sin cesar cosificación y deshumanización.

Como es sabido, la categoría de dignidad humana es tomada por Roig de Kant y remite en particular a la segunda formulación del imperativo categórico: "Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio".[6] Esta fórmula es recuperada por interpretarse que en ella Kant superaría de cierto modo el formalismo ético al remitir la acción humana a la idea reguladora de un "reino de los fines", no ajena, según nuestro autor, a la noción de "necesidades" y, por tanto, capaz de imprimir un contenido material a la ética kantiana.[7]

Empero, este asunto plantea algunos problemas; además de que no resulta fácil descubrir las resonancias "materiales" que portaría la noción del hombre como "fin en sí mismo", es evidente que, en cualquiera de sus formulaciones, el imperativo categórico de Kant propone el modelo de una ética normativa que hace de la razón la facultad de legisladora *a priori* y del cumplimiento de las leyes morales universales una obligación absoluta, por encima de la vida humana misma y de sus necesidades.[8] Esta deuda con el pensamiento del filósofo de Königsberg deja sus marcas en los escritos éticos de Arturo Roig, donde con frecuencia la crítica a la sociedad actual se resuelve en indignación moral y pierde capacidad explicativa y programática. Ello sucede, por ejemplo, cuando se caracteriza el modo de vida prevaleciente con los términos de "plutocracia", "querdocracia" o "emporiocracia", entendiendo por ellos la organización del mundo sobre la base del poder de la riqueza, la ganancia o el mercado, en el que se asistiría al desplazamiento definitivo de "la justicia" como "principio fundamental de la convivencia humana".[9]

[6] Immanuel Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Aguilar, 1978, pp. 111 y *ss.*

[7] *Cfr.* A. A. Roig, "La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina", en *Ética del poder y ...*, p. 117.

[8] Por eso, Hinkelammert opone el imperativo categórico de Marx, de índole material —"echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"—, al kantiano, formal y rigorista. *Cfr.* F. Hinkelammert, "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad", en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 10, núm. 31, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2005, pp. 9-36.

[9] *Cfr.* A. A. Roig, "¿Rousseau tenía razón?", en *Ética del poder y...*, p. 214.

Las dificultades para precisar categorialmente el modo de vida aludido con la serie de términos cargados de connotaciones diversas e indeterminadas y empleados de manera indistinta, evidencian las deudas con una "ética de la dignidad", en el sentido formalista y abstracto que le atribuye Giorgio Agamben a esa expresión;[10] demuestran, en definitiva, la insuficiencia de la perspectiva de Roig para producir una crítica determinada, capaz de apuntar a la médula capitalista de la sociedad contemporánea, en tanto sustento material-económico de la democracia representativa y formal.

El interés de Roig se dirige a subrayar los terribles resultados a los que ha conducido la equiparación entre democracia y capitalismo global e imperial: la radicalización de la desigualdad social, el desempleo y la marginación de amplios grupos humanos en el campo social; en el terreno político, la reconversión del Estado en engranaje al servicio del capital financiero, la corrupción de los "representantes" —que ya no son "del pueblo", sino de los intereses del mercado— y la alternancia en el gobierno de partidos mayoritarios que "compiten por cumplir celosamente los compromisos adquiridos por el Estado sin la participación de la ciudadanía".[11] La radicalidad del diagnóstico que nos ofrece no se corresponde, sin embargo, con una explicación del fenómeno también radical, pues para Roig la causa del problema se encuentra en la sustitución,

[10] Por "ética de la dignidad", Agamben entiende la ética de la adecuación a normas externas. Su análisis pone en el centro de la cuestión el origen jurídico del concepto mismo de "dignidad", a partir del cual los juristas y canonistas medievales crearon una teoría, en el seno de la cual la "dignidad" siempre fue entendida como algo autónomo a la existencia de su portador, "un modelo interior o una imagen externa a la que debe adecuarse y que debe ser conservada a cualquier precio", p. 71. El problema es que en determinadas experiencias existenciales no es posible mantener una distancia mínima entre las personas reales y su modelo, entre vida y norma. Auschwitz —pero también, para nosotros los latinoamericanos, las situaciones extremas de miseria y humillación con las que convivimos diariamente— señala el fin de la ética de la dignidad, de la ética de la adecuación a la norma. La reducción de lo humano a la nuda vida muestra el comienzo de una forma de vida allí donde la dignidad acaba y donde toda decencia termina, un resto despojado de todo valor excelso a un punto tal que su estatuto de ser humano e incluso de viviente puede ser puesto en duda y que cuesta considerar su deceso como una "muerte" verdadera. En "el musulmán" —como se denominaba en el campo de exterminio nazi al prisionero que había abandonado ya toda esperanza, que ocupa una zona gris entre la vida y la muerte—, Agamben encuentra la clave de Auschwitz; es el no-hombre que se presenta con obstinación como hombre". Su significado profundo es que "lo humano es imposible [de] disociar de lo inhumano"; "el no-hombre es el hombre que puede sobrevivir al hombre", p. 85. *Cfr.* Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo,* Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 71-85.

[11] A. A. Roig, "¿Rousseau tenía razón...?," p. 214.

operada en la vida contemporánea, de una idea reguladora —la de *dignidad humana*— por otra —la de *mercancía*—.

¿Es posible resituar la dignidad en un lugar perdido? ¿Tendría sentido intentar este camino? ¿Es la idea reguladora de dignidad intrínsecamente superior a la de mercado?, y, en tal caso, ¿por qué?, ¿desde qué criterio se decide tal cosa? Por momentos, el tratamiento que propone el autor de las ideas reguladoras recuerda más a Platón que al propio Kant, al punto de parecer olvidar que el carácter *a priori* atribuido por el filósofo moderno se hallaba vinculado a su función de condición de posibilidad del conocimiento y la práctica, sin que ello supusiera acordarles una existencia independiente de la historia. Las ideas de la razón son *a priori*, pero se descubren *a posteriori;* en la experiencia histórico-social son reformuladas por los sujetos humanos concretos; nada hay en ellas que las haga substantes [*sic*] por sí. Es la vida de los sujetos —corporales, necesitados, vulnerables— el criterio para discernir entre modelos sociales o ideas reguladoras. El pensamiento de Roig se aproxima por momentos a la afirmación de la vida como principio de racionalidad y verdad, pero vacila y pierde la pista, sin lograr sustraerse del todo a las seducciones del formalismo de cuño kantiano o del esencialismo platónico, según el caso.

La normal desembocadura de los procesos descritos por Roig es la reducción de la democracia al papel de una institucionalidad carente de objetivos propios y controlada de forma total por el capital multinacional.[12] A pesar de ello, se considera que el concepto en cuestión es susceptible de ser reformulado todavía en función de un proyecto emancipador, en la medida en que podamos pensarlo como idea reguladora capaz de ejercer una crítica de la institucionalidad vigente y de orientar su transformación en un sentido respetuoso de la dignidad humana.

De esta manera, el horizonte utópico de la democracia remite a una de sus formas particulares: la "democracia directa", entendida como el "haz de actos decisorios que se nos presentarían como carentes de mediación", esto es, participación ciudadana en la elaboración de las leyes y la toma de decisiones sin la intermediación de partidos políticos ni de representantes de la voluntad popular. Como toda idea reguladora, la de

[12] "Cabe, pues, que nos preguntemos ¿qué es lo que se oculta cuando se afirma la 'natural' compatibilidad entre democracia y sociedad capitalista particularmente en los términos en que la estamos padeciendo? Se trata de una democracia que ha sido suficientemente viciada como para que sea compatible con los intereses de los sectores de poder financiero, una democracia en la que aquellos grupos, nacionales e internacionales controlan el ejercicio de las formas de marginación y de exclusión sociales mediante presiones y recursos de todo tipo." A. A. Roig, "Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui", Mendoza, texto inédito, 2004, p. 8.

"democracia directa" representa una meta imposible, puesto que ninguna forma de vida —incluida la vida política— es posible "sin formas de mediación".[13]

Reconocido así el carácter inevitable de las mediaciones sociales, para Roig el problema se plantea cuando la institucionalidad vigente, manejada "desde intereses sectoriales", desconoce y niega otras formas de mediación, y se autoconfiere carácter absoluto, convirtiéndose así en "un fetiche".[14] Cuando ello ocurre, se configura la "eticidad del poder", es decir, un conjunto de valores y normas objetivadas en las instituciones sociales que, como entidades devenidas autónomas, adquieren prioridad frente al hombre —sujeto— y lo subordinan. Tal eticidad representa a los opresores, que defienden el *statu quo* y se resisten a criticar y transformar la objetividad construida, como si la misma fuera producto de leyes naturales ajenas a la responsabilidad humana. Frente a ellos se levantan los oprimidos, quienes rechazan el orden estatuido y originan los procesos de emergencia social, siempre impulsados por necesidades humanas insatisfechas y, por lo mismo, afirmadores de la dignidad. Esta *sujetividad*, que irrumpe y quiebra la objetividad de las instituciones dadas es lo que Roig llama "moral de la emergencia".

A la luz de la oposición "moral de la protesta/ética del poder", Roig sostiene la posibilidad todavía operante de llenar de contenido emancipatorio a la democracia y convertirla en una idea reguladora con capacidad de orientar la práctica política. En definitiva, se trata de pensar una democracia de raíz subjetiva, organizada en torno de los derechos humanos de los sujetos y no alrededor de las exigencias del sistema; una democracia organizada sobre la base de la satisfacción de las *necesidades*.[15] Para ello, es indispensable desplazar a la propiedad como principio ordenador de los derechos humanos y de la producción y distribución de los bienes, y colocar en su lugar a la *dignidad* como valor humano fundamental.[16]

Las resonancias normativas y formales de la categoría de "dignidad" y la propia definición de la misma en términos de "idea reguladora", que ya hemos señalado, derivan en una falta de articulación entre sujetividad

[13] A. A. Roig, "¿Rousseau tenía razón...?", p. 1.

[14] "Aceptado que el reclamo de democracia directa es legítimo, pero que es imposible tal como en algún momento de *El contrato social* se lo reconoce, la vía que resta és la de asumir las mediaciones y hacer de ellas caminos transitables de aproximación a lo que al comienzo hemos anunciado, a saber, la democracia directa como marco utópico o, mejor aún, como principio operativo de toda forma de democracia." *Ibidem*, pp. 6-7.

[15] *Cfr.* A. A. Roig, "Consideraciones para..., p. 168.

[16] *Cfr.* A. A. Roig, "La política entre el pragmatismo y la justicia social", en *Ética del poder y ...*, pp. 171-178.

y corporalidad en sentido fuerte, y, de forma paralela, entre política y economía, todo lo cual problematiza la dimensión material del sujeto tal como lo postula Roig. Correlativamente, la apelación a las necesidades resulta más declamada que pensada en sus determinaciones concretas, como nivel de la vida corporal y material de los seres humanos reales, y se impone cierta tendencia estetizante a "espiritualizar" el sujeto —como se percibe en su tratamiento simbólico—.[17] Sin embargo, cabe resaltar la clara vocación de Roig por recuperar para la praxis política la prioridad del sujeto respecto de cualquiera de sus objetivaciones; sólo a partir del ejercicio de autoafirmación del sujeto, que se pone a sí mismo como valioso en tanto posee una dignidad exclusiva del mundo humano, puede resignificarse la democracia y convertirse en una herramienta de emancipación humana.

Enrique Dussel: filosofía política crítica y superación del reduccionismo formalista

El pensamiento radical de Enrique Dussel se ubica frente al desafío planteado por la experiencia de una situación paradójica. Por una parte, desde el fin de la guerra fría se confirma la retracción de la capacidad crítica de la filosofía y la teoría políticas. Por otra, la gravedad de la crisis actual, efecto de la destructividad e irracionalidad de la estrategia de globalización capitalista que amenaza con arrastrarnos al desastre ecológico y al genocidio del Sur, muestra la necesidad y la urgencia de elaborar un pensamiento crítico y alternativo frente a tal proceso suicida.

De cara a esta paradoja, Dussel ha desarrollado, a lo largo de un cuarto de siglo, un ambicioso programa de reconstrucción de todo el edificio filosófico desde la perspectiva del otro, del pobre, del oprimido, de la "víctima", categoría con la cual el filósofo apunta a todo aquel que sufre la injusticia, que no es considerado ni escuchado por el sistema vigente, el que, porque es exterior al mismo, puede poner en cuestión su legitimidad e impulsar su transformación.[18]

[17] El sujeto que emerge en la "moral de la protesta" se expresa en dos símbolos fundamentales, a saber, Calibán —el esclavo que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo— y Antígona —la mujer que rechaza la ley escrita y voluntad patriarcal—. *Cfr.* A. A. Roig, "Figuras y símbolos de nuestra América", en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 182-189; "La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina", pp. 107-125.

[18] Aunque no resulta posible abordar el tema con toda la profundidad que requiere, cabe al menos señalar que la categoría de "víctima" no se encuentra exenta de limitaciones. La objeción más evidente que puede plantearse consiste en su vinculación

Formulado a fines de los sesenta y principios de los setenta en torno del descubrimiento de los conceptos de "totalidad" y "alteridad" de Levinas —de los cuales hizo Dussel una apropiación metodológica original con el fin de abordar la interpretación de la realidad latinoamericana—,[19] el mencionado programa resultó reformulado y enriquecido a lo largo de los años, como resultado del contacto con nuevas lecturas y de la confrontación con diversos paradigmas teóricos. En particular, la concepción del otro como alteridad exterior al sistema o totalidad, de cuño levinasiano, se revistió de una nueva significación, de marcado tono anticapitalista, gracias al contacto con la teoría del valor de Karl Marx que Dussel conoció hacia la mitad de la década de los setenta y que desarrolló de un modo original.

El trabajo vivo, fuente de todo valor, reside en la corporalidad viva del trabajador de donde es extraído, objetivado en los productos del trabajo, y apropiado y acumulado como capital. El trabajador como lo otro del capital, como trabajo no-objetivado, como subjetividad despojada de toda riqueza, es una pura negatividad exterior, el no ser primigenio de donde surgirá el ser, el valor. La subjetividad —corporal y viva— del trabajador como *actividad* es, de este modo, la fuente creadora de toda riqueza posible, la condición de posibilidad, exterior y anterior, del capital, que, por obra de una inversión, lo subsume formal y materialmente. En efecto, el valor es la objetivación de la vida enajenada y expropiada al trabajador, que, una vez separado y convertido en un mundo objetivo se autonomiza, se sitúa por encima de él y lo sujeta bajo su dominio y control.[20]

La antinomia marxista capital/trabajo expresa la exterioridad radical del segundo respecto del primero. La realización del capital es des-realización del trabajador; acumulación de trabajo muerto, no pagado y arrancado al trabajo vivo; un poder de muerte que crece a expensas de la vida

con la idea de pasividad de quien es objeto de un daño, más que la referencia a la emergencia de un sujeto que se rebela —o "grita" según la formulación de Hinkelammert— frente a los atropellos y las humillaciones que se le imponen. En este sentido, para Alain Badiou el sujeto es un acontecimiento que adviene "por un esfuerzo inaudito" y es "saludado por sus testigos —en quienes suscita un reconocimiento radiante— a la manera de una resistencia casi incomprensible, en ellos, *que no coincide con la identidad de víctimas*. Ahí está el Hombre"; A. Badiou, "La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal", en Tomás Abraham *et al.*, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 104.

[19] *Cfr.* Emanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exériorité*, Nijhoff, La Haya, 1968.

[20] *Cfr.* Enrique Dussel, "De la exterioridad a la subsunción: capital y trabajo", en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 137-159.

humana y que convierte al sujeto en simple medio del proceso de valorización del mundo cósico fetichizado, devenido el fin del sistema.

En el marco del enjuiciamiento profundo del sistema capitalista que supone un diagnóstico tal, Dussel rescata la apreciación levinasiana de política como ciencia que provee los insumos teóricos del control del poder para conservar el *status quo* de la totalidad establecida y mantener la exclusión y opresión del otro. Pero entiende que, frente a esa política de la totalidad, es necesario pensar y poner en práctica una política diversa, una antipolítica o *política del otro*, que está al servicio de la deslegitimación del sistema, de la resistencia y de la transformación.[21]

Existen, entonces, dos políticas: la primera, "política de la totalidad", se sustenta en lo que Dussel llama "falacia reductivista formalista", recurso teórico apoyado en dos mistificaciones. Primero, la pretensión de que la política se constituye como un espacio "elevado" de la actividad humana, situado más allá de la existencia corporal y los requerimientos de la subsistencia y la reproducción material de la vida.[22] Segundo, la remisión de la política a la sola universalidad de las pautas o procedimientos emanados de una racionalidad formal-discursiva, construidos por abstracción de los datos empíricos materiales, concretos y particulares.[23] El primer argumento permite pensar la esfera política como un espacio de deliberación pública separado de la dimensión económica y ecológica de la vida —la supervivencia y reproducción de la especie humana y de la naturaleza—. El segundo refuerza el mismo gesto de expulsión de todo residuo material fuera de las fronteras de la *ratio*

[21] *Cfr.* E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 30.

[22] Posición que, a nuestro entender, expresa Hannah Arendt cuando identifica a la política con el espacio de la "libertad", que sólo comienza cuando termina el reino de la necesidad. Por ejemplo, en *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2001, Arendt sostiene: "[contra] el prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre por doquier, [importa comprender que lo político] sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física", p. 71. "El prejuicio es que la política sea una necesidad vital. Desde un punto de vista histórico, por lo tanto, no todos los periodos son igualmente significativos para la política. Donde [hay] preocupación por la vida: ninguna política. Prepolítica", p. 144.

[23] En esta línea se ubica Habermas, como puede apreciarse en la siguiente definición de verdad en términos consensuales por él proporcionada: "Para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de otros y, por cierto al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás". Jürgen Habermas, "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 121.

política; se entiende que lo *material* concierne por necesidad a los contenidos particulares, relativos siempre a mundos de la vida o culturas determinadas —que representan el fundamento de las éticas materiales de los valores, utilitaristas, comunitaristas, etc.—, que carecen por su propia particularidad de una pretensión de universalidad solvente.

Dussel llama la atención sobre el origen de esta falacia reduccionista-formalista: la fundamentación exclusivamente formal de la ética y la política remite en definitiva a la específica modalidad de constitución del sujeto moderno que, desde su formulación cartesiana, se definió a sí mismo como un "yo pienso" descorporalizado, sin pulsiones, sin necesidades, sin materialidad. Sin embargo, sucede que el ser humano es corporal y viviente. La vida "humana" concreta de cada ser humano es su "modo de realidad", y, sólo a partir de tal marco material que le impone límites infranqueables y condiciona todo su ser, el ser humano viviente puede relacionarse con otros y construir el mundo real circundante, siempre sostenido en el interés primordial de permanecer vivo, tal como lo experimenta un ser finito, vulnerable, siempre enfrentado a la posibilidad de la muerte.[24]

Ese modo de realidad que es el del hombre, por el cual él mismo como sujeto es "real *a modo* de viviente" y los objetos son constituidos por él como mediaciones para su vida, determina todo el problema de la verdad. De allí que la vida humana sea el *criterio de verdad* práctica. Se trata, claro, de ésta no como la mera sobrevivencia biológica, sino como una realidad compleja inserta siempre en una forma de existencia común, histórica y determinada por la cultural; por tanto, incluye momentos racionales y discursivos, afectivos y valorativos. La vida humana no es una determinación particular y particularista, referida a una u otra cultura humana en especial, porque no se agota en ninguna de ellas al tiempo que es fuente de todas. Por eso constituye un criterio material *universal*.

> La "vida humana" no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la "vida humana" concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que, para vivirse, necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas —pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular—.[25]

---

[24] *Cfr.* E. Dussel, "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en *Hacia una filosofía...*, pp. 115 y *ss.*

[25] *Ibidem*, p. 118.

Ningún acto o institución puede dejar de tener como contenido a la vida humana, en última instancia y en concreto; y toda institución o acto éticamente fundado debe tender a producir, reproducir y desarrollar la vida concreta de cada sujeto humano, en el marco de una comunidad de vida compartida y teniendo como horizonte último a toda la humanidad. Trasladado al plano de la política, este imperativo descubre la imposibilidad de fundar el orden social sobre la aceptación de la muerte o del asesinato del otro.[26] Sólo el fundamento material es el suelo desde el cual pueden desarrollarse proyectos concretos de vida.

Sentada la referencia material y práctica de la racionalidad política a la reproducción de la vida humana —el "principio vida"— como momento fundamental, Dussel le reconoce también a esa racionalidad una dimensión dialógica —el "principio democracia"— intrínsecamente relacionada con el carácter social del ser humano, esto es, de un ser para el cual las relaciones con los otros deben estar mediadas por el discurso. De allí que la *ratio* política debe validarse mediante procedimientos democráticos, que suponen la participación pública, libre y simétrica de los miembros de una comunidad —en particular de los afectados—, que ejerce por este medio el principio de soberanía popular. Este momento discursivo de la autonomía y del consenso, que Dussel toma del pensamiento de Apel y Habermas e integra en su propio sistema teórico, establece los procedimientos legítimos y regula las instituciones que configuran el sistema de mediaciones del principio material de la política —la reproducción de la vida humana—. Por ello ambos momentos, material y formal, deben articularse e implicarse en su desarrollo y aplicación.[27]

De esta manera, aunque Dussel acepta el consenso construido de modo argumentativo como procedimiento apropiado para la toma de decisiones legítimas, lo considera insuficiente en sí mismo si no se halla subordinado a la posibilidad de desarrollo de la vida humana como criterio primero y fundamental. No es legítimo, por tanto, decidirse de forma democrática por el sacrificio humano de algunos o por el suicidio colectivo de toda la humanidad.[28]

[26] Tal aceptación implica una contradicción preformativa, como sucede, por ejemplo, con Hayek, quien justifica que la absolutización del mercado condene a algunos —pocos— a la muerte y entiende que se trata de un costo necesario que debe pagarse para alcanzar el beneficio mayor del progreso general y la consiguiente salvación de otros —muchos—. *Cfr. ibidem*, pp. 122 y *ss*.

[27] *Cfr.* E. Dussel, "Seis tesis para una filosofía política crítica", en *Hacia una filosofía...*, pp. 54 y *ss*.

[28] A su vez, ambos principios —de verdad y de validez— deben articularse a un tercero, de factibilidad, por el cual la *ratio* política debe obrar considerando las condiciones lógicas, ecológicas, económicas, sociales, históricas de posibilidad real de una máxima, acto o institución —y, en el caso de una política crítica, de la eficaz destruc-

Ahora bien, sucede que el principio material universal de la vida como criterio de verdad contrasta con el hecho inocultable de que la mayor parte de la humanidad no puede vivir, no puede desarrollar su proyecto de vida de un modo que pueda considerarse humanamente digno: el Sur en casi su totalidad, incluyendo a las masas crecientes de pobres, desempleados y excluidos y a las naciones endeudadas, las clases oprimidas, los inmigrantes, las mujeres, los niños mal alimentados y privados de educación, las culturas originarias oprimidas por la modernidad, las razas no blancas y, en el límite, toda la humanidad en peligro de extinción por causas ecológicas.

La vida está siendo cada vez más amenazada o segada de manera directa como resultado de los efectos indirectos producidos por la absolutización del mercado en el nivel mundial —destrucción ambiental, pauperización, violencia social—. Cada vez más lejos de la utopía de la autorregulación y la producción automática de bienestar general, el capitalismo produce víctimas en número creciente.

Si, en última instancia, la vida es criterio de verdad, la negación de ella que sufren las víctimas es razón suficiente para enjuiciar al sistema que las victimiza. Desde el lugar del otro, desde su situación de exterioridad respecto del sistema dominante, deviene posible y necesario proceder a la elaboración de una *política crítica*, capaz no sólo de deslegitimar por medio de la teoría la totalidad existente, sino también de acompañar y sostener la transformación de lo dado y la creación de lo nuevo.[29]

De este modo, frente a la política tradicional de los poderosos, de los que empeñados en conservar un sistema insostenible a largo plazo capaz de arrastrar en una vorágine de destrucción a sus propios apologistas, la política del otro, la política crítica de la liberación y de la alteridad, se alimenta y dinamiza a partir de las luchas de los excluidos, los explotados, los sin derechos.

Sólo desde ese lugar es posible pensar en la democracia como un principio procedimental que, articulado al principio material de la vida y puesto al servicio de la comunidad de las víctimas, permita crear una nueva consensualidad, siempre orientada a la deslegitimación de la totalidad vigente en tanto productora de muerte, al reconocimiento de la dignidad negada a los sujetos y al establecimiento de una nueva legitimidad.

ción del orden opresivo y la efectiva construcción de un orden nuevo de signo emancipador—. *Cfr. idem.*

[29] *Cfr.* E. Dussel, "La transformación del sistema del derecho", *s. d.*, pp. 165-169.

Franz Hinkelammert: el discernimiento de la democracia a la luz de la vida de todos como criterio de racionalidad

La obra de Franz Hinkelammert puede interpretarse a la luz de su interés temprano por continuar y profundizar el análisis marxista del fetichismo. Entendido como el producto de un juego engañoso de espejos —que hacen visible (de modo invertido) lo invisible (las instituciones; el mundo de abstracciones que median las relaciones humanas) al tiempo que vuelven invisible lo visible (las necesidades de la vida real de los hombres concretos)—, el fetichismo se presenta a este autor como un fenómeno que, aun cuando tiene su lugar privilegiado en el mercado, está presente en todo el sistema institucional de las sociedades capitalistas.[30]

En efecto, el mercado despoja a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta, y los presenta como meros propietarios privados de mercancías equivalentes que deciden intercambiarlas. En adelante, el traspaso de productos no estará regido por la necesidad de los productores, sino por el acuerdo voluntario de los propietarios.

En consecuencia, por una parte, la visibilización de la igualdad puramente abstracta, jurídica y formal, hace invisible la desigualdad básica y fundamental que resulta de la integración de unos en el sistema de la división del trabajo y la exclusión de otros —quienes se encuentran condenados a muerte—. Por otra, la dimensión fundamental del ser humano como sujeto social y necesitado de otro es obturada y trasladada de manera paradójica a las cosas: una vez que han sido convertidas éstas en mercancías, esto es, en valores equiparables e intercambiables entre sí, devienen seres independientes de la voluntad de sus creadores.

En síntesis, en el seno de la relación contractual ha acontecido una *inversión*, por la cual lo humano-concreto —el sujeto vivo, corporal y necesitado— ha resultado subsumido bajo el imperio de lo abstracto —la institución mercado y la forma-mercancía—.

La inversión descubierta muy pronto por Hinkelammert, a partir del análisis de la categoría de "fetichismo" en Marx, fue el punto de partida de la construcción a lo largo de toda su obra posterior de una teoría antropológica compleja. La misma se basa en la comprensión del capitalismo, forma culminante de la racionalidad moderna occidental, como un sistema que lleva a su máxima expresión una tendencia mortífera, consustancial a la condición humana: la tendencia a la abstracción, a la

[30] *Cfr.* Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 36-47; F. Hinkelammert, "Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas", en *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, San José, Educa, 1977, pp. 9-64.

creación de dispositivos abstractos —lenguaje, ciencia, instituciones, leyes—. Éstos son necesarios, pues permiten pensar en términos de universalidad y ampliar el ámbito limitado y restringido de la experiencia directa —por tanto, disparan el proceso de humanización—; sin embargo, una vez separados de la actividad humana, encierran el peligro de convertirse en "fetiches", en poderes independientes de sus creadores que pueden llegar a dominarlos e, incluso, a matarlos.

La lógica de este asesinato es siempre una inversión en cuyo curso el sujeto real pierde el control sobre sus objetivaciones y termina siendo desplazado y dominado por ellas. Es decir, las instituciones creadas por el hombre para favorecer el desarrollo de la vida y el despliegue de los derechos humanos se vuelven contra él y lo subordinan. Ello sucede porque en determinado momento se pierde de vista el carácter contingente y finito de las instituciones y se pasa a considerarlas como mecanismos de funcionamiento perfecto a los que podemos aproximarnos de modo efectivo en el curso de la historia.[31]

La inversión fetichista por la cual el hombre se subordina a los dispositivos abstractos que ha creado, en cuya perfección se confía la realización plena de los ideales de la humanidad, tiene su expresión actual en el proyecto de acumulación global del capital. En nombre de los derechos del mercado global, hoy se eliminan y subvierten todos los derechos humanos; incluso se invaden naciones y aniquilan pueblos con la justificación de que se trata de "intervenciones humanitarias".

Cualquier estrategia de construcción de una alternativa frente a este decurso de la Modernidad requiere de reformular la relación del hombre con las instituciones. Para ello, se requiere comprender que el sujeto trasciende a sus objetivaciones; frente y por encima de éstas se erige el principio subjetivo del discernimiento de todas las instituciones y leyes a la luz de las necesidades y derechos del ser humano concreto y vivo. El sujeto es la instancia que a lo largo de la historia humana reclama prioridad frente a los poderes instituidos de hecho y exige su revisión en función de necesidades que no están contempladas en ellos.

En el marco de esta perspectiva, la democracia resulta concebida como un sistema político instituido, que —como cualquier objetivación humana— debe ser sometido al discernimiento del sujeto natural, corporal, viviente y necesitado.

Esta formulación en el plano del deber ser resulta contrastada por la realidad histórica. En nuestros días, la estrategia de globalización impulsa la reducción de la democracia a puro procedimentalismo formalista, des-

[31] *Cfr.* F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

pojado de toda relación con las necesidades de la vida real, y la transforma en el mero correlato político del mercado.[32] En consecuencia, en lugar de los derechos del ser humano concreto, se erige el dominio de las instituciones —partidos políticos, corporaciones, medios de comunicación, empresas—, las cuales, desprendidas de la referencia al hombre como instancia que otorga sentido, se convierten en auténticos "sujetos" y exigen el reconocimiento de sus "derechos".

El vaciamiento de la democracia no es más que el resultado de la lógica inherente al capital, que, a partir de la imposición de la estrategia de globalización, ha conducido a la conformación de un poder económico mundial de carácter extraparlamentario, no sometido al control público ni al voto colectivo: el poder de las burocracias empresariales privadas.[33] Una deriva trágica que, sin embargo, ya estaba anunciada en los orígenes de la democracia liberal.

En efecto, sustentada en la institución de la "ciudadanía política", de cuño contractualista, la democracia liberal estaba habitada desde su nacimiento por una racionalidad puramente formal, en virtud de la cual los "ciudadanos" resultan iguales y libres como resultado de la abstracción de sus determinaciones concretas.[34] Sus desigualdades no desaparecen; sólo son confinadas al espacio socioeconómico y pierden alcance político. Por tanto, no debe sorprender que sea en ese espacio confinado más allá de la política y de la igualdad abstracta, protegido de la mirada del público, alejado del alcance de los ciudadanos iguales y libres, donde el poder económico haga valer su diferencia e imponga un programa político diseñado a la medida de sus intereses, que las instancias y procedimientos "democráticos" deberán acatar e implementar.

Entendida como el ejercicio de una ciudadanía instalada con comodidad en la abstracción y el formalismo de la igualdad jurídica, la democracia se autosuprime, pues conduce a la "incapacitación del ciudadano". Una incapacitación que tiene lugar en las sociedades capitalistas actuales, donde la posibilidad de injerencia del ciudadano en el espacio

[32] Con la categoría "estrategia de globalización", Hinkelammert señala el carácter no espontáneo de la mundialización capitalista, que, por el contrario, es el resultado de políticas deliberadas, desarrolladas por poderes muy bien identificables —económicos y políticos—. Sobre este tema, *vid.* el artículo ya citado: "El huracán de la globalización: ...", pp. 17-33.

[33] *Cfr.* F. Hinkelammert, "El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis de poder de las burocracias privadas", en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José, DEI, 2003, pp. 17-31.

[34] Pues, como recuerda Alejandra Ciriza: "la forma posible de inscripción del sujeto moderno en el orden político es bajo la forma de la abstracción. Abstracción de la economía y del cuerpo, que posibilita la igualdad abstracta ante la ley". Cit. por A. Borón [comp.], *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Eudeba-Clacso, 2001, p. 97.

público está limitada a la opción entre candidatos que, más allá de pequeñas diferencias formales o de acento, son portadores de un mismo proyecto político: la estrategia de acumulación capitalista global. Tenemos así un programa predeterminado por poderes económicos que controlan la oferta política y los medios de comunicación. En ese contexto, la libertad de opinión del ciudadano ha sido sofocada por la llamada "libertad de prensa"; su capacidad de autonomía política ha sido ahogada en la subordinación de los "representantes" a sus verdaderos mandantes: los capitales que financian las campañas de los partidos.[35]

El mercado, como sistema autorregulado de división del trabajo y asignación de recursos y la democracia, como forma jurídico-política, son instituciones históricamente producidas en el marco de la sociedad burguesa. Como toda institución, están habitados por la abstracción y, por su propia inercia, tienden a la irracionalidad, a su sacralización y a la subordinación del hombre y el medio natural a sus propios fines. Como instituciones modernas, se basan en la reducción de la persona humana al individuo burgués, que calcula sus utilidades de espaldas a los otros hombres y a la naturaleza, a quienes imagina como enemigos que debe derrotar para vivir. Empero, el individuo no es más que un *constructo* por abstracción de la existencia humana real, primariamente corporal, incompleta y necesitada del otro.

En efecto, el sistema basado en la primacía del cálculo y del individuo no puede eludir la realidad primaria de que el ser humano posee una dimensión corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes, y que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el circuito natural de la vida humana. La incorporación de cada hombre en la división social del trabajo y la interdependencia de los productores entre sí y con la naturaleza, son condiciones necesarias para la preservación de la vida individual y colectiva. Desde tal perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. El sujeto viviente posee, por tanto, carácter intersubjetivo.[36]

Como ha sido siempre en la historia de la humanidad, hoy la posibilidad de intervenir el sistema vigente y dotarlo de racionalidad depende de la resistencia del sujeto frente a la institucionalidad.

[35] *Cfr.* F. Hinkelammert, "La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos", en *Pasos*, núm. 113, DEI, San José, Costa Rica, may-jun de 2004, p. 15.

[36] *Cfr.* F. Hinkelammert, "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización", en *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 341-351.

A partir de él, es necesario recuperar la democracia del ciudadano. La ciudadanía es la única puerta por donde puede introducirse la posición del sujeto en la política. Como cualquier institución, por ella no puede entrar toda la sujetividad del sujeto, la cual sólo puede ser políticamente mediada si se formula en términos de derechos del ciudadano. Es importante entender que no se trata del ciudadano abstracto de la tradición liberal, mero correlato político del individuo intercambiable del mercado. Es necesario repensar la ciudadanía como ámbito de autodeterminación del sujeto tal como lo concibe Hinkelammert, esto es, entendido como la unidad real, corporal y viviente del hombre con todos los demás hombres y con la naturaleza. La nueva comprensión de la ciudadanía de los sujetos concretos y no de los individuos abstractos reclama "un mundo en el que quepan todos", un mundo no basado en el asesinato, sino en el reconocimiento de los hombres entre sí y con la naturaleza.

En función de este imperativo, la "ciudadanía civil" de la que habla Hinkelammert —por oposición a la ciudadanía meramente "política" en sentido estrecho"— sienta la posibilidad de una forma de democracia diferente de la capitalista, pues exige someter los intereses del mercado y de las burocracias privadas a la prioridad de la vida.

Una democracia más allá del capitalismo requiere la democratización de la economía como condición de la recuperación de la autonomía efectiva en el plano político; por tanto, postula el derecho a intervenir en el mercado y a limitar, por ese medio, el poder de las burocracias privadas. Recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias del capital es poner la economía al servicio de la vida. Es reconocer la prioridad de la racionalidad reproductiva sobre la formal y establecer, por encima de cualquier criterio procedimental relativo a las mediaciones institucionales deseables o más apropiadas para la convivencia humana, el criterio material de *la vida de todos* como condición de posibilidad de la continuidad de cualquier sistema histórico particular.

Un universalismo del sujeto vivo y concreto

Los tres filósofos analizados confluyen en la concepción del proceso social e histórico como el resultado de un conflicto constante entre legalidad-institucionalidad, por una parte, y legitimidad, por otra. Al orden de la legalidad o "eticidad" corresponden las objetivaciones del sujeto —normas, instituciones, leyes—. La legitimidad, en cambio, procede del sujeto y se expresa como exigencia de poner todas esas objetivaciones al servicio de la vida, de la satisfacción de las necesidades de los hombres como seres corporales y vulnerables, de la afirmación del sujeto en su dignidad.

Esta exigencia se resume en el imperativo de asegurar la incorporación de todos los hombres en el circuito natural de la vida humana, con el fin de posibilitar, mediante el trabajo, la satisfacción de las necesidades y la preservación de la naturaleza.

La prioridad del sujeto, en la formulación de Arturo Roig, y la determinación de la vida como criterio material de racionalidad frente a la subsidiariedad de las instituciones, planteada por Dussel y Hinkelammert, conducen, con diversos matices, a la reformulación del concepto tradicional de democracia.

Aunque el planteo de Roig muestra muchas deudas con el formalismo de la ética kantiana, el filósofo argentino vislumbra la necesidad de reformular la democracia poniéndola al servicio de la "satisfacción de las necesidades". El carácter material, corporal y vulnerable del sujeto humano, como sujeto de necesidades, sujeto vivo, es desarrollado en toda su amplitud en los escritos de Dussel y Hinkelammert.

En torno de esa comprensión del sujeto se esboza la posibilidad de fundar un universalismo ético y político diferente del sólo formal y abstracto generado por el capital. En efecto, el universalismo burgués siempre es abstracto, pues se basa en la subordinación de lo humano a las instituciones y, en el límite, al mercado como institución paradigmática y universal. Dentro de estos marcos ideológicos, la democracia es entendida como un conjunto de procedimientos y normas de carácter puramente abstracto, mero correlato del mercado. Frente al universalismo del mercado y de la democracia formal, el postulado por las formulaciones más lúcidas de la filosofía latinoamericana actual es del ser humano concreto, cuya vida —que no está referida a ningún universal abstracto, sino a la vida empírica y concreta *de cada ser humano real*— es el criterio de verdad política. Se trata de un criterio auténticamente universal, porque juzga a partir de la vida *de todos* como condición de posibilidad de la vida individual y de la especie humana.

En Hinkelammert, tal universalismo alcanza una expresión culminante, pues reconoce la reproducción de la vida *de todos*, incluida la naturaleza, como condición de cualquier forma particular de organización de la convivencia social y desemboca, por tanto, en la exigencia de democratización de la economía como condición para recuperar la autonomía efectiva en el plano político. Democratizar la economía supone, como resulta obvio, intervenir los mercados y limitar el poder de las burocracias privadas de las empresas de producción mundial. Por esta vía, la filosofía latinoamericana explora el camino de una articulación renovada entre socialismo y democracia, que se vislumbra como la única vía de superación de la actual barbarie.

CLASE, MEDIACIÓN, AGRAVIO Y POLÍTICA: CONCEPCIONES DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA, 1967-1988

José López-González*

> La présence de la glace, à la réflexion, est inusitée dans ce gendre d'endroit [...]
> J'éprouve de la difficulté à me reconnaître dans l'image qui s'y encadre [...]
> La presencia del espejo, de la reflexión, es inusitada en este tipo de lugar [...]
> Siento la dificultad de reconocerme en esta imagen que aquí se encuadra [...]
>
> Alain Robbe-Grillet[1]

Teoría política en/para América Latina: metodología y tesis

Democracia (δημοκρατία, en griego) significa gobierno por el pueblo. En los últimos cuarenta años, los latinoamericanos han formulado interesantes concepciones de la democracia que dan cuenta tanto de su visión de la propia realidad social como de los valores que se juzgan —racionalmente— apropiados para evaluar y modificar tal realidad concreta. El desarrollo de estas concepciones consti-

* Departamento de Filosofía, Universidad de Towson, Estados Unidos.

[1] Alain Robbe-Grillet, René Magritte, *La belle captive, Roman,* París, La Bibliothéque des Arts, 1975, p. 49, sobre la pintura *La reproduction interdite*, de René Magritte.

tuye una actividad de "especulación" teórica.[2] Así, el objetivo de este ensayo es presentar, examinar y evaluar cuatro concepciones de la democracia en Latinoamérica de 1967 a 1988.[3] Las llamo "modelos" para denotar dos características importantes, a saber, que son múltiples representaciones de la misma realidad —la de América Latina— y que incorporan diferentes valores e ideales de lo que sería una teoría general de la democracia.[4] Aplicando aquí el análisis de Hacking,[5] considero cuatro modelos: *a)* Pablo González Casanova, modelo instrumental de *democracia posible*, según la teoría *marxista* y la teoría *sociológica*; *b)* Guillermo O'Donnell, modelo de *mediaciones* del Estado y de *transición democrática*; *c)* Enrique Krauze, modelo de *agravio público histórico*; *d)* Carlos Pereyra, modelo de prioridad de la *democracia política*. Analizar estas concepciones/modelos, tanto de forma individual como dialogando entre sí, requiere negar una actitud tradicional en los latinoamericanos: el verse a sí mismos en el espejo. Como en el cuadro de Magritte, *La reproduction interdite*, cuando intentan hacerlo sólo ven su espalda, mirando hacia otro lado: hacia los pensadores y teorías de Europa y Estados Unidos. En nuestro examen de la teorización de los latinoamericanos sobre la democracia y la política, no buscamos unicidad ni originalidad, pero sí peculiaridad, la cual consistirá en que reexaminen y discutan cuestiones y problemas propios y característicos de la realidad de Latinoamérica y en que destaquen ciertos valores.[6] Pienso que los cuatro modelos aplican seis categorías importantes de la teoría democrática normativa *en/para* América Latina:[7]

---

[2] Según propuesta de Ian Hacking: "Por especulación entiendo la representación intelectual de algún objeto de interés, un jugar con ideas y su reestructuración para dar al menos un entendimiento cualitativo de alguna característica general del mundo", *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 1983, pp. 212-213.

[3] En 1967, se publicó la segunda edición de "La democracia en México", de Pablo González Casanova, en *México: el reclamo democrático. Homenaje a Carlos Pereyra*, México, Siglo XXI.

[4] Sobre los valores intrínsecos e instrumentales de la democracia, *vid.* Adam Swift, *Political Philosophy. A Beginners' Guide for Students and Politicians*, Cambridge, UK, Polity Press, 2006.

[5] Dentro de la filosofía de la ciencia, Hacking examina las actividades de especulación, cálculo y aproximación de la ciencia natural; aquí, yo aplico tal aparato conceptual a la filosofía política. *Vid.* I. Hacking, *op. cit.*, cap. 12.

[6] Este artículo es el primero de tres que analizan la especificidad de la filosofía/teoría política de América Latina. Los dos siguientes abarcan desde finales de 1980 hasta la actualidad.

[7] Para fines de este ensayo, considero equivalentes filosofía política y teoría política.

Soberanía popular. El conjunto de ciudadanos debe decidir de manera colectiva sobre las características del sistema político y económico, bajo el cual ha de vivir y evitar la formación de un Estado autoritario independiente de las decisiones colectivas.

Legitimidad. El Estado democrático debe fundarse en al menos los tres valores de igualdad política, igualdad social y nacionalidad.

Control público del ejercicio del poder. El gobierno democrático debe someterse a la autolimitación y fiscalización colectiva —*accountability*, en inglés—.

Desagravio/reparación de injusticias. Las injusticias —agravios— de carácter colectivo y estructural del Estado contra los ciudadanos deben repararse, según el debate y la decisión colectivos de los propios ciudadanos, de una manera clara, abierta, pública y racionalmente justificable.

Democracia como procedimiento de relación política. La democracia tiene un valor intrínseco, es decir, implica valores de libertad —como autonomía y como autorrealización— e igualdad, y un valor instrumental, que sirve para realizar otros valores —como conciencia de la propia situación social—.

Historicidad como Verdad. El conjunto de ciudadanos debe ser siempre consciente del carácter histórico —y susceptible de ser revisado de manera continua— de sus formas democráticas concretas y de su propio conocimiento —también de continuo revisable— de ellas.

Modelos de la democracia posible

Para Pablo González Casanova, la posibilidad de la democracia puede demostrarse mediante la convergencia de dos tipos diferentes de análisis de la realidad social.[8] Desde una perspectiva de "análisis marxista",[9] este autor propone el socialismo como una meta deseable; para ser implantado de una manera pacífica, el proletariado debe transformarse de "clase en sí" en "clase para sí". En la teoría social de Marx, los intereses objetivos de una clase preceden su reconocimiento subjetivo por aquellos que se encuentren en una situación similar.

La cuestión no es lo que tal o cual proletario, o aun su totalidad, considera en este momento su objetivo, sino en lo que él es y lo que, en consecuencia a tal ser, estará obligado a hacer. Su objetivo y acción histórica está demostrado de modo irrevocable y obvio en su propia

[8] P. González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1967.
[9] *Ibidem*, cap. X.

situación vital, así como en la organización total de la sociedad burguesa hoy en día.[10]

Además, la clase social posee una influencia determinante sobre el individuo. Por otra parte, la clase a su vez adquiere una existencia independiente sobre los individuos, de tal manera que éstos encuentran sus condiciones de existencia predestinadas; por tanto, tienen su posición en la vida y su desarrollo personal asignado a ellos por su clase y vienen a estar subsumidos bajo ella.[11]

Aquellos miembros de la misma clase que se unen mediante el reconocimiento y conciencia de sus intereses comunes se organizan como "clase para sí".

En tanto que millones de familias viven en condiciones económicas que separan su modo de vida, sus intereses y su cultura de otras clases y los sitúan en una oposición hostil a ellas, forman una clase (*en sí*). En tanto que hay meramente una interconexión local entre estos campesinos con una pequeña porción de tierra y la identidad de sus intereses no genera ninguna comunidad, ningún lazo nacional de unión y ninguna organización política entre ellos, no forman una clase (*para sí*). En consecuencia, son incapaces de imponer sus intereses de clase en su propio nombre, ya sea a través del parlamento o de una convención. No pueden representarse a sí mismos; necesitan ser representados.[12]

González Casanova arguye que el proletariado puede transformarse, en México, en "clase para sí" mediante una táctica de alianza[13] con la burguesía progresista, con el fin de promover la democratización interna de las organizaciones obreras y campesinas y la lucha por la "democracia burguesa". La democracia es, por tanto, un instrumento para transformar la mentalidad —"concienciar"— de las clases trabajadoras con la finalidad de que sean conscientes de sus propios intereses de clase y luchen de

[10] *Cfr.* Karl Marx, "The Holy Family", en David McLellan [ed.], *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, p. 149.

[11] *Cfr.* K. Marx, "The German Ideology", en Robert C. Tucker [ed.], *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W.W. Norton, 1978, p. 179.

[12] *Cfr.* K. Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en David McLellan [ed.], *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 347.

[13] Con ella se evita tanto el oportunismo como el sectarismo. El primero consiste en defender una alianza con la burguesía contra el imperialismo y en pro de reformas sociales, pero sin señalar la doble cara de, por una parte, sus debilidades al oponerse al imperialismo y, por otra, su firmeza en oponerse a las demandas de las clases campesinas y trabajadoras. El segundo consiste en desprestigiar los logros de los oportunistas, descuidar la organización del proletariado en una lucha pacífica para defender sus derechos, conquistas y cultura política e incurrir en el uso vacío de un lenguaje radical.

forma organizada por ellos. González Casanova parece suponer aquí la tesis de Lenin sobre la concientización política del proletariado: éste debe saber cómo generalizar todas las expresiones de arbitrariedad y opresión que padezca y cómo explicar la significación histórica universal de la lucha por su liberación.[14] Es claro que el régimen democrático diseñado en la Constitución —división de poderes, gobierno federal y municipal, sufragio universal— no existe como realidad política. El sistema económico-social precapitalista y de colonialismo interno, así como el régimen político predemocrático constituyen un obstáculo para la democratización y, por ende, para la formación de conciencia de clase del proletariado.[15] Para González Casanova, la lucha popular por la democracia debe darse en tres niveles de dominación convergente:[16] *1)* por la soberanía popular contra las clases dominantes; *2)* por la integración autónoma de las poblaciones internamente colonizadas; *3)* por la soberanía del Estado-nación contra los estados-nación dominantes. Tres supuestos empíricos confirmarían esta triple dominación convergente. Uno es la existencia, en el sistema capitalista, de clases sociales, cuyo factor básico determinante, según la teoría marxista, sea la propiedad legal de los instrumentos materiales de producción. Otro es la convergencia —o no oposición— de intereses tanto de los tres tipos de actores dominantes, como de los tres tipos de actores dominados. Un tercer supuesto es la correlación percibida de manera natural entre condición objetiva de clase y conciencia subjetiva de clase para los seis actores —dominantes y dominados—. La teoría de Ralf Dahrendorf, que González Casanova invoca para la posibilidad de la democracia en el modelo sociológico, contradice el supuesto marxista. Así, según Dahrendorf,

> reemplazamos la posesión o no posesión de propiedad privada efectiva por el ejercicio o exclusión de autoridad como el criterio para la formación de clase [...] no confinaremos la noción de autoridad al control de los medios de producción, sino que la consideraremos como un tipo de relaciones sociales analíticamente independiente de las condiciones económicas.[17]

[14] *Vid.* Vladimir Illich Ulyanov Lenin, "What is to be done?", en Matthew Festenstein y Michael Kenny [eds.], *Political Ideologies*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 236.

[15] En 1979, dirá que México vive bajo un sistema de capitalismo monopólico. P. González Casanova, "México: el desarrollo más probable", en P. González Casanova y Enrique Florescano [coords.], *México, hoy*, México, Siglo XXI, 1979.

[16] P. González Casanova,"La lucha por la democracia, la soberanía nacional y la no intervención", en *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 67-74.

[17] Ralf Dahrendorf, "Class and Class Conflict in Industrial Society", Stanford, Stanford University Press, 1959, p. 136.

González Casanova explora lo que considera el "análisis sociológico"[18] con el fin de confirmar los resultados obtenidos por el análisis marxista. De esta manera, la posibilidad de la democracia —en México— es verificada por dos enfoques teóricos muy diferentes. El punto de partida es una concepción de ella que proviene primero de Max Weber, y en un segundo momento, de Seymour Martin Lipset. Esta concepción de la democracia combina tres elementos:[19] *1)* acceso a las posiciones públicas con objeto de prevenir la formación de un grupo cerrado de funcionarios públicos; *2)* aumento de la influencia de la opinión pública para reducir el papel de la autoridad oficial; *3)* la posibilidad, establecida en la Constitución, de cambiar a los funcionarios públicos mediante el principio de mayoría en elecciones periódicas de quienes compiten por las posiciones de representación. El tercer elemento es un calco de la concepción schumpeteriana de la democracia;[20] los tres elementos en conjunto constituyen un modelo de democracia liberal representativa.

De modo paralelo al análisis marxista, en el sociológico, González Casanova arguye que, para el caso particular de México, existen varios obstáculos estructurales para el desarrollo de la democracia. *1) Pluralismo divisor*: la pluralidad de la sociedad "impide una expresión política uniforme, una organización política horizontal en la que las diferencias de estratos y clases no sean tan acusadas ni económica, ni cultural, ni políticamente";[21] *2) cultura popular de sumisión:* la gente pobre es democrática en lo económico, pero autoritaria en lo político. En las regiones de cultura tradicional y de economía subdesarrollada, no existen organizaciones democráticas y prevalece una cultura de resignación y sumisión ante los poderes existentes; *3) fascismo*: siempre está presente la amenaza del fascismo, que "corresponde a una actitud típicamente autoritaria, irracional en que se quita todo sentido humanista al tradicionalismo y a las ideas de justicia";[22] *4) legitimidad*: en tal situación, la legitimidad del régimen político depende de su efectividad en promover el desarrollo económico, de la existencia de movimientos políticos extremistas que

[18] P. González Casanova, *La democracia en México*, cap. XI.

[19] Los dos primeros son de Max Weber: "Leveling and 'Passive' Democratization", en Stephen Kalberg [ed.], *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 210. El tercero es de Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Basis of Politics*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981, pp. 28-29.

[20] "Y definimos: el método democrático es aquel arreglo institucional para arribar a decisiones políticas en el cual ciertos individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo". Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper & Row Pubs., 1950, p. 269.

[21] P. González Casanova, *La democracia en México*, p. 210.

[22] *Ibidem*, p. 212.

ofrezcan soluciones complejas y utópicas y de la aplicación del delito de disolución social para acallar toda disidencia. La democratización del sistema político dependerá de seis factores: *a)* la consolidación de una *cultura popular secular* —independiente de la religión—; *b)* el que se otorgue a los estratos sociales más bajos una *plena ciudadanía* económica y política; *c)* alguna *redistribución del ingreso y la riqueza*; *d)* el que exista consenso entre los *movimientos de oposición* en aceptar las reglas del juego democrático; *e) derecho económico*, es decir, que se reconozca a los trabajadores el derecho a la contratación colectiva, y *f)* que el Estado implemente una *regulación efectiva de conflictos sociales*, según Ralf Dahrendorf.[23]

Primero, para que la regulación del conflicto sea posible, las dos partes que participan en él deben reconocer la necesidad y realidad de éste y, en ese sentido, *la justicia fundamental de la causa del oponente*.[24] Un segundo prerrequisito de regulación efectiva de conflictos es la organización de grupos de interés. En tercer lugar, para que la regulación sea efectiva, las partes opuestas en conflictos sociales deben estar de acuerdo en ciertas reglas formales del juego que proporcionen el marco para sus relaciones.

Equiparar estos seis factores en un mismo plano confunde categorías distintas. El factor *cultura* se forma y consolida en el largo plazo al margen de procesos políticos de corto plazo. El *derecho económico* a la contratación colectiva es parte integrante de una *ciudadanía* plena. La consecución de tal ciudadanía plena, de una *redistribución* de ingreso y riqueza, de la *unidad de la oposición* al gobierno con objetivos comunes serán resultado de un proceso de democratización, más que condiciones de él mismo determinadas de manera previa. González Casanova presupone un orden donde la clase social predetermina el rol y objetivos de los actores sociales y donde el resultado final de la lucha de clases está escatológicamente predeterminado para un futuro indefinido, pero presenta como posible y deseable una democracia representativa y liberal, en la cual el poder se dirime en el juego democrático-institucional que por sí mismo determina reglas, posiciones y valores. La "premisa de valor", omitida por González Casanova, es fundamental en el modelo liberal: posiciones políticas opuestas deben reconocerse cierta validez de manera mutua para iniciar el debate y deliberación democráticos.

En el análisis marxista, se considera que las tareas de la burguesía

[23] R. Dahrendorf, *op. cit.*, cap. VI, pp. 225-227.

[24] La cursiva es mía para subrayar que González Casanova omite este elemento normativo de la propuesta de Dahrendorf, quien la llama "premisa de valor".

política *progresista*,[25] de forma conjunta con una izquierda política con carácter de *vanguardia* de las clases trabajadoras, son promover el desarrollo económico capitalista, mejorar su capacidad negociadora frente a poderosos intereses extranjeros, restringir la avaricia de la burguesía económica y democratizar y liberalizar[26] la política nacional —esto es, llevar a cabo la reforma electoral y fortalecer los grupos de la izquierda política—. En el análisis sociológico, la recomendación es instituir un Estado rector que promueva la organización de los grupos de interés —propietarios y trabajadores— y arbitre y controle los conflictos sociales, con el fin de que el Estado obtenga legitimación y favorezca el desarrollo de la democracia. Sin embargo, tal recomendación de rectoría del Estado y de la burguesía política implica un *quasicorporativismo* con una estructura adversa al desarrollo de la democracia. En el contexto latinoamericano, la experiencia histórica muestra que en las estructuras corporativas en América Latina donde *1)* grupos de actores civiles estén separados entre sí, pero encuadrados dentro de instituciones controladas por el Estado, *2)* el discurso público esté restringido dentro de límites fijados por el Estado, *3)* los diversos grupos sociales no estén representados por líderes elegidos democráticamente, y *4)* las deliberaciones se realicen dentro de un medio semisecreto, el corporativismo no ha favorecido la democracia. Además, la construcción de ésta se hipoteca a la confianza de que el grupo gobernante tenga actitudes prodemocráticas: otro supuesto falsificado por la experiencia histórica. Como consecuencia, en ambos tipos de análisis —el marxista y el sociológico— se delega la construcción de la democracia en un actor extrínseco al proceso mismo de la política democrática: la burguesía política como líder, en un Estado rector de la economía y la política. En tal caso, ¿cómo controlar la conducta de tal burguesía para que en efecto trabaje para la democratización y no para sus propios intereses?

[25] Que opera dentro del sector estatal y paraestatal en el modelo económico de sustitución de importaciones.

[26] De hecho, ambos conceptos requieren mayor precisión. El proceso de liberalización consiste en definir y extender los derechos civiles y políticos básicos en un régimen autoritario. El proceso de democratización —a menudo posterior al primero— consiste en implementar los derechos de ciudadanía de ser tratado como igual por sus conciudadanos y la obligación de los gobernantes de implementar las decisiones colectivas. *Vid.* Guillermo O'Donnell y Philippe C. Schmitter, "Tentative Conclusions about Uncertain Democracies", vol. 4, en *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*, cap. 2, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1986.

Mediaciones generadas por el Estado y transición democrática

Guillermo O'Donnell[27] considera que tres mediaciones políticas son generadas por el Estado capitalista para organizar las relaciones sociales de dominación: *a)* la *nación* como red de solidaridades y como reconocimiento de *esta* colectividad; *b)* la ciudadanía como igualdad abstracta y derecho de protección contra los actos arbitrarios del Estado —el equivalente en la teoría política anglosajona es el imperio de la ley, *rule of law*— y *c) el pueblo/lo popular* como un *nosotros* que conlleva en sí demandas de igualdad y justicia sociales. En su sentido original, "mediación" se refiere a la acción o procedimiento de intervenir para producir un acuerdo, arbitraje o solución —no obligada—,[28] "la facilitación de un acuerdo entre dos o más partes en disputa por una previamente aceptada tercera parte".[29] Las mediaciones consideradas por O'Donnell se refieren a una institución política —la ciudadanía— y a dos comunidades humanas —la nación y el pueblo—.

Para O'Donnell, la ciudadanía representa el reconocimiento de derechos civiles y políticos fundamentales. El pueblo *y* lo popular representan, según O'Donnell, demandas de igualdad y justicia social. En el lenguaje ordinario de América Latina, "pueblo" se refiere a todos los integrantes de un país o nación, o bien, sólo a las clases bajas, tanto en sentido económico y social como en sentido peyorativo.[30] Pero si en ciertos grupos sociales se considera al pueblo como la multitud pobre, ignorante y rebelde ante la autoridad, entonces el modelo de O'Donnell enfrenta una objeción: si tales demandas han de satisfacerse sin quebrantar la unidad de la nación, respetando los derechos de la ciudadanía y justificando la búsqueda de la igualdad, ciertos grupos sociales privilegiados podrían oponerse a pertenecer a una nación que supone la igualdad como valor fundamental. Existe gran desigualdad en América Latina y la justicia social requiere atenuarla. Pero no basta la noción de "pueblo" —es decir, una proporción elevada de la población viviendo en privación de bienes sociales necesarios para una vida humana digna— como único referente para apelar al valor de la justicia social. Por normativa, la justicia requie-

[27] G. O'Donnell, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Question of Democracy", en David Collier [ed.], *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 285-318.

[28] *Vid. Pequeño Larousse Ilustrado*, París/México, Larousse, 1978.

[29] Cathie J. Witty, *Mediation and Society. Conflict Management in Lebanon*, Nueva York, Academic Press, 1980, p. 4.

[30] El *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, define así "pueblo": "Población de menor categoría. Gente común y humilde de una población".

re igualdad si de conjunto se acepta que el valor y dignidad de la persona humana exigen mejoría de su condición actual, en cuanto a los mínimos indispensables para realizarse en plenitud. Al existir en América Latina un alto grado de desigualdad económica y social, y la carencia de bienes necesarios para una vida humana digna en las clases bajas, vincular, como hace O'Donnell, el concepto de "pueblo/lo popular" a demandas de justicia social parece sugerir —propongo— la idea de "principios descendientes" (*descending principles*) de Joseph Raz:[31] entre más hambre, necesidad, sufrimiento, padezca una persona hambrienta, necesitada, enferma, etcétera, mayor razón tendríamos para aliviar sus carencias; entre menores sean, menor razón tendríamos para intervenir.

Considerando las nociones de igualdad de ciudadanía política e igualdad y justicia sociales sobre el referente "pueblo", podemos interpretar la de "nación" en sentido cívico. Según O'Donnell, la nación representa la solidaridad de un *nosotros*. Pero de inmediato enfrentamos el problema de cómo y por quién definir las características esenciales de la nación como un conjunto unificado de personas —un nosotros—. Para Renan, "una nación es una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que uno ha hecho y de aquellos que uno está dispuesto a hacer otra vez. La existencia de una nación (¡perdón por esta metáfora!) es un plebiscito diario".[32] Pero invocar sacrificios pasados para motivar a la población hacia la unidad ha constituido un instrumento de manipulación utilizado en América Latina por gobiernos autoritarios. Weber dice que "una nación es una comunidad de sentimiento que se manifestaría adecuadamente en un Estado propio".[33] Así, para fundamentar la solidaridad nacional en el caso de América Latina, podremos considerar tres opciones. *1)* La nación es definida de una manera explícita y "oficial" por el gobierno legalmente reconocido, y así el contenido de la definición podría ser artificial y/o sesgado en favor de los intereses y visión de cierto(s) grupo(s) social(es). *2)* La nación es definida de una forma espontánea por la cultura prevaleciente y así podría ignorar cambios a través del tiempo o la diversidad de múltiples grupos sociales, en especial, aquellos menospreciados u oprimidos por el resto de la nación —el caso de las comunidades indígenas en América Latina—. *3)* La nación es definida en el debate público y democrático de acuerdo con valores que tomen en cuenta los intereses comunes de todos sus miembros; así se presupone un concepto inclusivo de nación que considere a todos los

[31] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1986, pp. 235-240.

[32] Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation", en John Hutchinson y Anthony D. Smith [eds.], *Nationalism*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1994, p. 15.

[33] En *ibidem*, *op. cit.*, p. 25.

miembros, que de hecho la componen, como ciudadanos considerados *iguales* por la posesión común de un conjunto de derechos fundamentales y que como tales decidan en colectivo su proyecto de nación; entonces, tendremos la *nacionalidad* como un valor.[34] El valor de la nacionalidad puede entenderse en términos de compartir todos los miembros de la nación la igualdad política efectiva donde los derechos civiles, políticos y sociales les sean respetados con escrúpulo y la sociedad toda vigile su cumplimiento. El Estado autoritario viola esos derechos al suprimir la disidencia y cancelar las demandas de las clases populares. Tendremos, claro, que enfrentar dos problemas. Uno, la tensión perenne entre valores y realidad: ¿es posible aplicar tal concepto normativo en naciones como las latinoamericanas, tan divididas y estratificadas social y económicamente? Otro, ¿cómo justificar los derechos colectivos que salvaguarden la autonomía de las comunidades indígenas y, a la vez, la unidad de la ación?[35] Proponemos, pues, definir la nación sobre el fundamento de la ciudadanía de igualdad política. O'Donnell dice "igualdad abstracta"; nosotros proponemos la igualdad ante la ley y la de derechos civiles, políticos y sociales. Es decir, en vez de concebir la nación en términos excluyentes de unidad étnica, historia común o lazos primigenios indefinibles, la definimos en los de una ciudadanía común y valores de libertad individual, respeto a la diversidad étnica, justicia social y autodeterminación frente a otros países y organismos internacionales. Sin embargo, los valores de igualdad, justicia y autodeterminación pueden no ser aceptados por todos los miembros de la nación. O'Donnell y González Casanova arguyen que la burguesía económica nativa —"ultrarreaccionaria", dice el segundo— de los países latinoamericanos rechaza en principio dichos valores: no está dispuesta a aceptar medidas que redistribuyan ingreso y riqueza, y con gusto se somete a la dominación del poder económico y político foráneo —en especial, estadunidense—.

Sostenemos que el concepto de "legitimidad" unifica y otorga mayor significación al modelo de mediaciones de O'Donnell. Si disponemos las tres mediaciones de este autor en el siguiente orden lexicográfico —*lexical,* en inglés—, entonces se constituye la *legitimidad* del Estado democrático: primero, se postulan los derechos individuales y sociales para constituir sujetos políticos iguales; segundo, se postulan los valores de la igualdad y justicia social; y tercero se postula el valor de la nacionalidad —la nación definida por tales derechos y valores—. Se concibe un gobierno como legítimo cuando es capaz de asegurar la libre obediencia de los

[34] *Vid.* David Miller, *On Nationality*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1995.

[35] *Vid.* Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

gobernados. Tomando el modelo de las tres mediaciones, cuando en un Estado democrático los ciudadanos son conscientes de la capacidad efectiva de ejercer sus derechos civiles, políticos y económicos fundamentales, han decidido, en comunidad, luchar por la igualdad económica y social; como consecuencia, se sienten todos miembros de la misma nación que los une en un significativo *nosotros;* y saben que lograr derechos e igualdad requiere una decisión colectiva de continuo renovada; estos ciudadanos consienten en obedecer las leyes y decisiones de esta comunidad política, la cual es, proponemos, *legítima* a los ojos de sus miembros.

Según O'Donnell, el Estado Burocrático Autoritario (EBA) suprime y transforma las mediaciones en un ejercicio abierto —y brutal— de coerción, diseña políticas que establecen orden y normalización económica y, para resolver sus propias contradicciones, inventa una democracia calificada con ciertos adjetivos —podemos sugerir los de "protectora", "tutelada", "responsable"—. Será, sobre todo, una forma limitada de democracia, porque ha de excluir al pueblo y, en último caso, a la nación. El EBA transnacionaliza la estructura productiva, suprime la ciudadanía, liquida las instituciones de la democracia política e implica una negación de *lo popular* al despolitizar los problemas sociales y manejarlos meramente como asunto de racionalidad técnica. Cuando el EBA abre el juego democrático, surgen tres posibles estrategias: *1)* oportunismo para aquellos que desean entrar en un juego predeterminado; *2)* imbecilidad al rechazar la democracia, porque se arguye que es iniciada "desde arriba"; *3)* imaginación para descubrir "un propósito y estilo de política que no se limitaría a un cálculo cuidadoso de los límites hasta los cuales podría expandirse en cada momento temporal".[36]

O'Donnell concibe la transición de un régimen autoritario a uno democrático como un "juego" de negociación racional entre, básicamente, dos grupos: los *softliners* —dentro de la alianza autocrática— y los "moderados" —dentro de la oposición—.[37] La transición puede empezar por varias razones: una, cuando las actividades de la oposición muestran fragilidad en los brazos sociales y coercitivos del EBA; otra, cuando el EBA se percibe a sí mismo consolidado de manera tan firme que las elecciones podrían otorgarle legitimidad. La transición envuelve cuestiones éticas —normativas— en al menos tres aspectos:[38] instaurar y consolidar la democracia es una meta por norma deseable; el proceso de transición

[36] G. O'Donnell, "Tensions in the...", p. 317.

[37] G. O'Donnell, "Notes for the Study of Processes of Political Democratization in the Wake of the Bureaucratic-Authoritarian State", en *Counterpoints. Selected Essays on Authoritarianism and Democratization*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999, pp. 109-129.

[38] G. O'Donnell y Ph. C. Schmitter, "Tentative Conclusions...", pp. 3-4, 28-32.

requiere[39] el desarrollo de cualidades de creatividad, autoexpresión, solidaridad y libertad; una democracia consolidada o en proceso de consolidación por fuerza ha de enfrentar la elección ética y política de cómo tratar un pasado de violación flagrante de derechos humanos fundamentales por parte de las autoridades gubernamentales. Podemos, pues, pensar al menos en tres posibilidades en la construcción de la democracia: *1)* Oportunismo: se colabora en el mantenimiento de una democracia manipulada con el fin de obtener ventajas personales o de grupo. *2)* Maximalismo: se nulifica toda posibilidad de desarrollo democrático futuro para "no hacer el juego" a las fuerzas antidemocráticas. *3)* Asunción de incertidumbre: se apuesta a la capacidad de la democracia para crear nuevas posibilidades, renuentes a ser calculadas de antemano.

Modelo del agravio público histórico

Enrique Krauze arguye[40] que el gobierno mexicano del sexenio 1976-1982 ha ofendido de forma seria a la ciudadanía y ha causado un agravio al país mediante el manejo ineficiente de la economía y la corrupción desenfrenada. Con el descubrimiento de grandes reservas de petróleo, el gobierno mexicano había prometido el despegue del país del mundo subdesarrollado al desarrollado. Al bajar de manera acelerada el precio del petróleo, el gobierno y la economía se hundieron en bancarrota. Como resultado, la siguiente administración —1982-1988— tuvo que imponer un severo programa de austeridad. Por tanto, el gobierno debe un *desagravio* a la nación. Más aún, éste es uno más en una larga serie que comenzó con la opresión ejercida por el poder colonial sobre la población indígena. La historia también muestra, para el caso de México, la posibilidad real de la democracia: el país experimentó la democracia liberal real en 1867-1876 con la República Restaurada y de nuevo en 1911-1912 con la presidencia de Francisco I. Madero. En el periodo de 1867 a 1876, el país estableció una democracia efectiva: división real de poderes, respeto *fanático* —"¿de qué otra manera debería ser?", clama Krauze— por la ley, soberanía plena de las entidades federativas, elecciones limpias y equitativas, magistrados del poder judicial independientes y una libertad irrestricta de expresión en todo el país que resultó en una prensa ágil, inteligente y combativa. En su análisis de la situación de México a principios de 1980, Krauze destaca un agravio de tipo económico; también

[39] Para concertar esfuerzos, realizar negociaciones, ponderar costos y beneficios presentes y futuros.

[40] Enrique Krauze, "Por una democracia sin adjetivos", en *Por una democracia sin adjetivos*, México, Joaquín Mortiz, 1986, pp. 44-75.

habla del agravio por el fraude del gobierno en elecciones locales. El autor afirma que, junto a notorias diferencias, existen grandes similitudes entre México en los ochenta y el Reino Unido a fines del siglo XVIII.

Según el análisis de sir Lewis Namier en su *The Structure of Politics at the Accesion of George III*, Inglaterra enfrentaba serias dificultades en su desarrollo político. La actividad política representaba una fuente de riqueza tal como la actividad de los negocios privados. Un puesto en el gobierno significaba acceso a sus recursos y un medio de amasar una gran fortuna —"para ayudar a los amigos", para progresar en lo profesional, para obtener préstamos en condiciones favorables, para otorgar contratos con el gobierno y para gozar protección legal de impunidad—. Las elecciones parlamentarias no eran limpias y equitativas. El gran historiador Gibbon se quejaba de que durante sus años en Oxford el espíritu dogmático es estrecho, perezoso y opresivo. El impulso al cambio vino después de la pérdida de las colonias en Norteamérica. Krauze menciona que Inglaterra realizó tres reformas fundamentales en su sistema político. Primero, la reforma del Estado, que comenzó con la "Economic Bill", inspirada por Edmund Burke. Su discurso en el Parlamento en 1780 parece a Krauze dirigido a México en 1983. El segundo acto de voluntad política fue la reforma de los partidos políticos. El predominio del partido *whig* alentaba no la lucha por obtener un asiento en el parlamento con base en ganar votos mediante elecciones limpias, sino un sistema clientelar con base en ganar votos vía la concesión de favores. La reforma política de 1832, aunque todavía no creó la franquicia universal, abrió el Parlamento a la clase media y a la nueva burguesía industrial y comercial. El tercer acto de reforma política provino de la sociedad, no del gobierno: una prensa libre y crítica con grandes escritores políticos que lucharon contra la censura. De esta manera, Inglaterra construyó tres elementos fundamentales de un sistema democrático: límites autoimpuestos al gobierno, una vida de partidos políticos saludable, y una prensa furiosamente independiente. Krauze propone un argumento analógico. A fines del siglo XVIII, el sistema político de Inglaterra se caracterizaba por una corrupción generalizada, clientelismo político y desperdicio gubernamental. Los países de América Latina, México en particular, sufren hoy problemas similares. Por tanto, estas naciones deben implementar reformas políticas parecidos.

Krauze también desarrolla dos ideas originadas en Edmund Burke: el Parlamento como control de un poder ejecutivo arbitrario y los partidos políticos como promotores del interés nacional sobre la base de un principio particular.[41] Así, Burke sostiene que la Cámara de Representantes

[41] Edmund Burke, "Thoughts on the Cause of the Present Discontents", en *Edmund Burke: Selected Writings and Speeches*, Nueva York, Doubleday, 1963, pp. 101-146.

—*House of Commons*— ha sido diseñada como un control ejercido *por* el pueblo y no *sobre* el pueblo: "Un ojo vigilante y celoso sobre la magistratura ejecutiva y judicial; un cuidado ansioso del dinero público; una apertura, acercándose a la facilidad, para la queja pública: éstas parecen ser las verdaderas características de una Cámara de Representantes".[42] De hecho, el *principio del Parlamento* —de controlar al poder ejecutivo— se había corrompido a fuerza de dar un apoyo indiscriminado a todos los ministros y a toda demanda adversa al derecho de libre elección. Al método de escalar el poder por medio de la amistad y la fidelidad, Burke arguye que una persona convencida de sus propias ideas políticas debe utilizar "todo método justo para poner a hombres que sostienen sus opiniones en aquella condición que les permita llevar a cabo planes comunes hasta su ejecución con todo el poder y autoridad del Estado".[43] Para ello, la institución adecuada es el partido político: "Un partido es un cuerpo de hombres unidos para promover, mediante sus esfuerzos conjuntos, el interés nacional sobre la base de un principio particular en el cual todos ellos concuerdan".[44]

Pero la analogía de Krauze es incompleta: olvida mencionar un contraste importante en las ideas políticas y la situación social existente en Inglaterra a fines del siglo XVIII. En efecto, Edmund Burke trabajaba por una reforma que lograra la eficiencia del gobierno; pero, por otra parte, Thomas Paine invocaba reformas políticas que mejoraran la condición social y económica de los obreros, los niños y los ancianos.[45] Este contraste de ideas políticas es en particular importante en comparación con el caso de la desigualdad en América Latina, pues se relaciona con problemas planteados por O'Donnell y González Casanova. Paine propone la felicidad *general* como el objetivo del gobierno.[46] Y de inmediato describe la realidad contemporánea: "pero, como quiera que nuestra imaginación pueda ser impresionada por la pintura y la comparación, es, sin embargo, cierto que una gran porción de la humanidad en los llamados países civilizados vive en un estado de pobreza y miseria muy por debajo de la condición de un indio".[47] Con el propósito de aliviar tal situación, Paine propone un impuesto progresivo, cuyo principal objetivo "(además de la justicia de hacer los impuestos más iguales de lo que son) es, como

---

[42] *Ibidem*, p. 128.

[43] *Ibidem*, p. 143.

[44] *Idem*.

[45] *Vid*. George Macaulay Trevelyan, *History of England*, Londres, Longmans, Green, 1956, pp. 563-564.

[46] Thomas Paine, "The Rights of Man", en *Reflections on the Revolution in France. The Rights of Man*, Nueva York, Anchor Press/Doubleday, 1973, p. 446.

[47] *Ibidem*, p. 446.

ya se ha establecido, extirpar la excesiva influencia de la ley no-natural de la primogenitura, y que es una de las principales fuentes de corrupción en las elecciones".[48] Podemos, ahora, completar la analogía con la Inglaterra de fines del siglo XVIII. El debate político en América Latina debe incluir ambos problemas: corrupción e ineficiencia del gobierno y carencias básicas en una parte considerable de la población.

De hecho, los tres elementos que Krauze considera esenciales para implantar la democracia son un resumen incompleto de las instituciones políticas de la democracia moderna representativa discutidas, por ejemplo, por Robert Dahl.[49] Los "partidos libres e independientes" de Krauze corresponden a la "autonomía asociacional" de Dahl como un derecho de los ciudadanos a constituir asociaciones con relativa independencia, que incluyen partidos políticos y grupos de interés. La "prensa libre, independiente y crítica" de Krauze corresponde a dos instituciones de la democracia de Dahl: por un lado, el "derecho a la libertad de expresión" como un derecho de los ciudadanos a expresar sus ideas y su crítica al gobierno, al régimen político, al orden socioeconómico y a la ideología prevaleciente; por otro, el "derecho a tener acceso a fuentes alternativas de información". El "gobierno autolimitado" de Krauze podría equipararse a lo que Dahl considera una razón para preferir la democracia como una mejor manera de gobernar el Estado que cualquier otra alternativa no-democrática: "la democracia ayuda a prevenir el tener un gobierno de autócratas crueles y malvados (*vicious*)".[50] Tres instituciones de la democracia que apoyan esta razón son "funcionarios elegidos por los ciudadanos", "elecciones libres, equitativas y frecuentes" y, sobre todo, una "ciudadanía inclusiva", por la cual todo ciudadano disfruta *de facto* de los derechos civiles y políticos fundamentales.[51]

Además, el modelo de Krauze sugiere, pero no desarrolla, la rica complejidad del concepto de "agravio". Proponemos distinguir cuatro aspectos básicos del modelo de agravio: lingüístico-conceptual, histórico, moral y político.

Lingüísticamente, este concepto —*grievance* en inglés, *grief* en francés— denota una ofensa, dos actores —ofensor y ofendido— y la necesidad de una reparación.

Agravio: "Ofensa que se hace a uno en sus derechos e intereses".[52]

Grievance: "Circunstancia o estado de cosas que se siente opresivo.

[48] *Ibidem*, p. 491.

[49] Robert A. Dahl, *On Democracy*, Nueva Haven/Londres, Yale University Press, 1998, pp. 85-86.

[50] *Ibidem*, pp. 45-48.

[51] *Ibidem*, pp. 85-86.

[52] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española.*

En su acepción moderna, una injuria o penalidad (real o supuesta) que se considera motivo legítimo de queja; algo de qué quejarse".[53]

Grief: "Sujeto, motivo de queja (generalmente contra una persona)".[54]

Pero tal definición debe precisarse y delimitarse, pues cualquier política, o conjunto de políticas, o acciones del gobierno o autoridad que ocasionen daño u ofensa podrían considerarse como *agravios a la ciudadanía.* Más aún, algunos sinónimos del vocablo "agravio" podrían considerarse como una falta menor o, peor todavía, puramente subjetiva, por ejemplo, "afrenta", "deshonra", "ofensa", "queja", "ultraje".[55]

Históricamente, existe una tradición política hispánica de presentar "memorial de agravios" a la autoridad. Dos ejemplos. Sabemos que moriscos en Granada presentaron uno a Carlos V en 1526 para quejarse de los funcionarios que los vejaban.[56] En el movimiento de independencia de Colombia, Camilo Torres presentó un *Memorial de agravios* al Cabildo de Santa Fe de Bogotá en enero de 1809.[57] El documento enlista y detalla abusos cometidos por la autoridad. Camilo Torres desarrolla un argumento sobre la injusticia de la corona española de no asignar a las colonias de América un número de diputados a las cortes congruente con su importancia. En ambos casos, los demandantes confiaban en una reacción benévola de la autoridad real; ambos, moriscos e hispanoamericanos, no concitaron desagravio alguno.

En su aspecto moral, el agravio es un problema de justicia retributiva:[58] una ofensa es cometida y se percibe como la violación de una norma; constituye, pues, una *injusticia*, una falta contra la justicia y una violación de los derechos de las personas. La justicia puede ser retribuida o dejarse sin retribuir. En el segundo caso, se crea un resentimiento y permane-

[53] *Oxford English Dictionary*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1989. "A circumstance or state of things which is felt to be oppressive. In modern use, a wrong or hardship (real or supposed) which is considered a legitimate ground of complaint; something to complain of".

[54] *Le nouveau petit Robert*, París, Dictionnaires Le Robert, 1996. "Sujet, motif de plainte (généralment contre une personne)".

[55] Federico Carlos Sáinz de Robles, *Diccionario español de sinónimos y antónimos*, México, Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara, 1993, p. 49.

[56] Eugenio de Tapia, *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, t. III, Madrid, Imprenta de Yenes, 1840, pp. 96-98.

[57] José Luis Romero y Luis Alberto Romero [selección, notas y cronología], *Pensamiento político de la emancipación*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, vol. 23, 1977, pp. 25-42.

[58] *Vid.* "Perceived Injustice and the Expression of Grievances", en James T. Tedeschi y Richard B. Felson, *Violence, Aggression, and Coercive Actions*, cap. 8, Washington, American Psychological Association, 1994.

ce el deseo de castigar al ofensor.[59] Cuando se trate de acciones y decisiones de la autoridad, tomadas para efectuar (lo que considera) sus funciones, de carácter público y afectando a parte importante de la ciudadanía, y de las cuales pueda identificarse a los funcionarios responsables, el agravio/injusticia es una falta grave.

En cuanto a la política, el agravio/injusticia exige una acción colectiva de los ofendidos —el conjunto de ciudadanos o gobernados—. Como ofensa política, cometida por la autoridad gubernamental, el agravio/injusticia implica situaciones muy serias para la operación de una democracia real: acciones del Estado que abarquen decepción, corrupción, violación de derechos humanos fundamentales. Si a ello se agrega impunidad o castigo no proporcional a la ofensa —agravio sin desagravio alguno implica impunidad—, se genera una falta más.

Aquí, el modelo del agravio puede conectarse con una tradición esencial del pensamiento político: el de los *doctrinaires* franceses —tan alabados por José Ortega y Gasset—.[60] Tomemos una selección de François Gizot:

> En el siglo XVII, en Inglaterra el poder real fue el agresor. Carlos I, lleno de pretensiones altaneras, trató en dos ocasiones hacer prevalecer las máximas y las prácticas de una monarquía absoluta. [...] Contra este despotismo agresivo [DpAgrv], más emprendedor que fuerte, y que atacaba por igual, en el Estado y en la Iglesia, los derechos antiguos y las libertades nuevas que reclamaba el país [DA&LN], el pensamiento de éste no fue más allá de la resistencia legal, confiándose en el Parlamento. La resistencia fue tan unánime como legítima. Los hombres de más diverso origen y de carácter, grandes señores, gentilhombres o enemigos de la Iglesia establecida, todos se alzaron de común acuerdo [Todos-se alzaron-de-común-acuerdo], contra tantos agravios y abusos [Ag&Ab]; y los abusos cayeron y los agravios desaparecieron, como se derrumban los viejos muros de una plaza abandonada, a los primeros golpes de los asaltantes. [...] Cuando la obra de las reformas fue realizada [Fue-realizadaOR], y cuando los agravios [Ag], que levantaron la reprobación unánime del país [LevAgRUP], fueron reparados [RepAg]; cuando los poderes, autores de esos agravios, y los hombres, instrumentos de esos poderes, fueron abatidos [AbP&H], la escena cambió [ECam]; una nueva cuestión se planteó [PlNQ]: ¿Cómo conservar estas conquistas [ConsConq]? ¿Cómo asegurarse que Inglaterra sería, en adelante, gobernada según los principios y por las leyes que acababa de restablecer [GobIPL]?[61]

[59] La necesidad de reparación del agravio es invocada por el Ingenioso Hidalgo: "y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros". Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, I, 1.

[60] J. Ortega y Gasset, "Prólogo para franceses", en *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 19-20.

[61] François Guizot, 1850, *Discurso sobre la historia de la revolución de Inglaterra* [trad. de Manuel Pedroso], México, Secretaría de Educación Pública, 1946, pp. 13-14.

Podemos plantear el análisis de Guizot como un modelo de acción colectiva, donde → indica causalidad:

1. AtacóRey[DA&LN]/DepAgrv → Ag&Ab → [LevAgRUP] → [Todos-se alzaron-de-común-acuerdo] →	1. El despotismo agresivo del rey (que atacó derechos antiguos y leyes nuevas) produjo agravios y abusos y provocó la reprobación unánime del país.
2. [Fue-realizadaOR] = [RepAg] + [AbP&H] →	2. Entonces, el pueblo emprendió reformas: reparó los agravios, y los poderes y sus instrumentos fueron abatidos.
3. [ECam] → [PlNQ] = ¿Cómo [ConsConq]? + ¿Cómo [GobIPL]?	3. En consecuencia, la escena cambió y una nueva cuestión se planteó: 1) ¿Cómo conservar las conquistas? 2) ¿Cómo asegurarse que Inglaterra sería gobernada por las leyes y principios restablecidos?

El *agravio*, cometido contra la comunidad de ciudadanos, ha de ser reparado por medio de una acción colectiva. En el caso de Inglaterra, examinado por Guizot, "el país" —es decir, el pueblo— opuso resistencia: "todos se alzaron de común acuerdo, contra tantos agravios y abusos".[62] En el caso de América Latina, las injusticias del Estado originan dos acciones colectivas: la *protesta* popular para reclamar la comisión de injusticias y demandar su reparación y la demanda para clarificar, castigar y compensar por violaciones a los derechos humanos emprendidas sistemáticamente por gobiernos autoritarios, para infundir terror en la población y eliminar todo tipo de disidencia.[63] La protesta popular, originada en grupos sociales marginados o débiles, debe ser considerada como medio legítimo de hacer demandas.[64] Respecto de los crímenes de Estado, pueden considerarse dos enfoques:[65] identificar agentes colectivos perpe-

[62] *Ibidem*, p. 14.

[63] Las acciones de las dictaduras militares del Cono Sur, las guerras civiles en América Central y la "guerra sucia" en México en los setenta.

[64] *Vid.* Susan Eckestein [ed.], *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2001.

[65] Robert W. Gordon, "Undoing Historical Injustice", en Austin Sarat y Thomas Kearns [eds.], *Justice and Injustice in Law and Legal Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, pp. 35-75. Un tercero, el caso de perpetradores y víctimas individuales, se resolvería mediante la justicia criminal ordinaria.

tradores —fuerzas militares, paramilitares y policiacas— que cometan injusticias contra grupos colectivos víctimas —miembros de movimientos sociales, sindicatos y grupos étnicos— y emprender reformas estructurales en el sistema social que impidan la impunidad, el olvido voluntario, la desmemoria histórica, la calificación de los crímenes como eventos aislados y accidentales[66] y la complicidad —intencionalmente deliberada o pretendidamente apática e instintiva— de la sociedad —o parte de ella— ante la injusticia cometida contra *otros*.

Modelo de prioridad de la democracia política

Según Carlos Pereyra, la democracia es, siempre, *política, formal, representativa y pluralista*.[67] Es *política* en tanto que ha de resolver el problema de la elección de los líderes o gobernantes. Es *formal* en tanto que "tiene que ver con el asunto de cómo los dirigidos eligen dirigentes";[68] resalta las libertades políticas y los derechos civiles. Es *representativa* en tanto que "es [en cada uno de los numerosos organismos e instituciones de la sociedad] una forma de vincular a tales dirigentes, administradores o representantes con los dirigidos, administrados o representados".[69] Es *pluralista* en tanto que "[la vida social] es inimaginable sin conflictos de intereses particulares, sin proyectos divergentes. Es inconcebible la homogeneidad absoluta. Es obligado a reconocer la presencia del otro, es decir, de otro con intereses particulares, de otro con proyectos específicos".[70] Como "conjunto de formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político",[71] la democracia constituye, pues, un procedimiento con valor intrínseco, ya que aquí se presupone el valor de la libertad como autonomía. En otras palabras, las personas han de pensar por sí mismas, considerar y ponderar diversas alternativas de acción política, tomar control de su propia vida y decisiones y guiarse a sí mismas por uno racional y superior. Tal libertad, sin embargo, como advierte Isaiah Berlin en *Two Concepts of Liberty*, no elimina el riesgo de que un Estado totalitario o autoritario intente forzar a las personas a vivir la vida de manera que realicen la "verdadera libertad".

[66] Justificarlos con base en la "razón de Estado" —preservar el orden y el principio de autoridad— es *petitio principii*.

[67] Carlos Pereyra, "La cuestión de la democracia", en *Sobre la democracia*, México, Aguilar/León y Cal, 1990, pp. 83-87.

[68] *Ibidem*, p. 85.

[69] *Idem*.

[70] *Ibidem*, pp. 85-86.

[71] C. Pereyra, "Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas", en *op. cit.*, p. 31.

Pereyra distingue entre democracia política y democracia social.[72] La primera es "una peculiar forma de gobierno" caracterizada por el respeto a los derechos civiles y políticos, la pluralidad de opciones partidarias, la autonomía de la sociedad civil. La segunda es "un determinado orden social" caracterizado por "la emancipación de los trabajadores, la abolición de la explotación y circunstancias generales de igualdad y justicia sociales".[73] Hecha la distinción, Pereyra defiende la prioridad de la primera sobre la segunda con base en las siguientes consideraciones:

a) "[L]a experiencia histórica muestra que la desaparición de la propiedad privada no es condición necesaria ni mucho menos suficiente para la conquista de la democracia".[74]

b) Aunque "la democracia política no garantiza por sí sola la igualdad y la justicia sociales, lo que, por supuesto, no la vuelve indeseable [...] la eventual realización de la democracia social no anula la presencia del Estado y de ciertas relaciones de poder (relaciones políticas)".[75]

c) "La llamada democracia social no es sustituto de la democracia política. Se entiende mejor lo anterior si se advierte que no son las clases sociales en cuanto tales quienes ejercen el poder del gobierno, sino determinada fuerza política, tanto en sociedades estructuradas con base en la propiedad privada como allí en donde ésta ha sido abolida. El desplazamiento de una clase dominante por otra o la desaparición de la dominación de clase no elimina el sentido de la democracia política."[76]

De acuerdo con Pereyra, en escritos de la doctrina socialista del *economicismo*, el tipo de democracia que conlleva libertades civiles y políticas, y la igualdad jurídico-política de los ciudadanos, se llama "democracia formal"; no elimina la desigualdad económico-social y se la contrapone a la llamada "democracia sustancial", que sí destaca la igualdad económico-social.[77] Pero, de hecho, "ninguna democracia sustancial es posible sin el respeto riguroso de los mecanismos de la democracia formal".[78] Más aún,

[72] C. Pereyra, "Democracia política y transformación social", en Rolando Cordera Campos *et al.* [coords.], *México: El reclamo democrático. Homenaje a Carlos Pereyra*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 62-70.

[73] *Ibidem*, p. 62.

[74] *Idem.*

[75] *Ibidem*, pp. 63 y 64.

[76] *Idem.*

[77] *Cfr. ibidem*, p. 32.

[78] *Ibidem*, p. 33.

la literatura socialista ha inventado "un concepto monstruoso: *democracia burguesa* [para afirmar que] la democracia ha sido obtenida y preservada en mayor o menor medida en distintas latitudes *contra la burguesía*".[79] Pereyra considera esa visión "un sinsentido", pues desde el sufragio universal hasta las libertades políticas y los derechos sociales han sido impuestos al capitalismo por la lucha de las clases populares más la competencia entre las facciones del capital, los ideales y valores liberales, la intervención de la pequeña burguesía y la clase media ilustrada y los incrementos exponenciales de productividad. Contraponer *lucha por la democracia* y *lucha por el socialismo* "resulta de un doble empobrecimiento conceptual y teórico":[80] por un lado, reducir la democracia a mecanismos de representación y el socialismo a la toma del poder por el partido de vanguardia comprometido a abolir la propiedad privada; por otro, suponer que "el conjunto de las clases dominadas son ya socialistas por el mero efecto del lugar que ocupan en las relaciones de producción".[81] Por tanto, *contra* lo afirmado por González Casanova, la constitución del proletariado como "clase para sí" y como clase dominante es una ilusión vana.

Además, Pereyra recobra la política en un sentido aristotélico al considerar la ciudadanía como "participación de los miembros de la sociedad en la formación de la voluntad colectiva"[82] con dos dimensiones básicas: la ciudadanía política se constituye en el ejercicio de los derechos políticos; la social se constituye en la participación en todas aquellas "organizaciones sociales democráticas a través de las cuales los individuos intervengan en la formación de esa voluntad colectiva [...] con base en sus intereses particulares dados por la función social que desempeñan".[83] En esta perspectiva, somos plenamente *libres* en un doble sentido de *libertad republicana*:[84] cuando realizamos todas aquellas actividades que nos lleven a la εὐδαιμονία —nuestro desarrollo como seres humanos— y cuando dedicamos nuestras mejores energías y capacidades a una vida de servicio en la comunidad política y de permanente cultivo de *virtudes cívicas*.

[79] *Idem*.
[80] *Idem*, p. 36.
[81] *Idem*.
[82] C. Pereyra, "El viraje hacia la democracia. I", en *Sobre la democracia*, p. 73.
[83] *Idem*.
[84] *Vid*. Quentin Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty", en Michael Rosen y Jonathan Wolff [eds.], *Political Thought*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 161-171.

Conclusiones

Guillermo O'Donnell señala que hay una tensión entre dos funciones del Estado: por una parte, garantizar y apoyar la dominación social; por otra, ser un agente del interés general,[85] "el interés general de un 'nosotros' que debe prevalecer por encima de las divisiones (no sólo de aquellas entre las clases sociales) de la sociedad civil".[86] El supuesto normativo de la rectoría de la economía y la sociedad por el Estado es inaceptable cuando no es fiscalizada de forma adecuada por el autogobierno del pueblo y no es acompañada por el debate público sobre la naturaleza del interés general y por el reconocimiento de que cada grupo social defiende "la justicia" de su posición. Reordenados lexicográficamente, los valores de igualdad política, igualdad y justicia sociales y nacionalidad cívica propuestos por O'Donnell, el Estado democrático fundamentado en tales valores adquiere *legitimidad.* Enrique Krauze demanda la reparación del agravio cometido por el gobierno contra la nación mediante la triple reforma política de gobierno autolimitado, partidos independientes y prensa libre y crítica.[87] Reexaminando la analogía histórica con la Inglaterra de fines del siglo XVIII y la complejidad del concepto de agravio, lo redefinimos como *injusticia* y proponemos su generalización en dos direcciones. Una es considerar toda injusticia cometida por el Estado contra los derechos humanos fundamentales de las personas. Otra es justificar la *protesta* popular como demanda de reparación de injusticias cometidas por instituciones del Estado y como paso previo al examen colectivo de las mismas. Al defender la prioridad de la democracia política sobre la social, pero también el doble carácter político y social de la ciudadanía, Carlos Pereyra apoya el valor de la libertad como autorrealización de sujetos políticos activamente participantes en la vida de su comunidad política. Los modelos de democracia propuestos por González Casanova, O'Donnell, Krauze y Pereyra apuntan a la necesidad de otro valor indispensable en la democracia: el deber de buscar, justificar, deliberar y aceptar la *verdad* sobre hechos sociales, sobre el mismo proceso de democratización y sobre los valores propuestos para guiar y evaluar las acciones de los actores sociales. Existe, pues, una teoría normativa de la democracia en/para América Latina. Especificarla requiere, de los latinoamericanos, una labor de interpretación acuciosa, análisis crítico y diálogo imparcial al mirarse a sí mismos en el espejo.

---

[85] G. O'Donnell, "Tensions in the…", p. 290.

[86] *Ibidem*, p. 288.

[87] Al considerar al gobierno como autolimitado, eficiente y reducido, Krauze prefigura el modelo económico neoliberal iniciado en Chile después del golpe de estado contra el gobierno de Unidad Popular el 11 de septiembre de 1973 y en México en diciembre de 1982.

LOS MECANISMOS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN VENEZUELA

Ana Julia Bozo de Carmona
Eugenia Harris Bravo*

Introducción

El cambio acelerado existente en la sociedad contemporánea ha producido el resquebrajamiento de las instituciones y el desdibujamiento de referentes de identidad política, cultural, sexual, familiar. Se observa una crisis de valores y la agonía de referentes conceptuales que explicaban hasta el siglo pasado los discursos y las prácticas políticas de actores como los partidos, los estados, los organismos internacionales o multilaterales. El agrietamiento de las instituciones de organización sociopolítica y el desmoronamiento de formas de organización social de la comunidad —como es el caso de los partidos políticos— se ha materializado en la sensación de despojo que afronta el ser humano de principios de siglo; lejos de contar con modelos referenciales como el capitalismo y el socialismo, dos grandes metarrelatos que informaron la acción y las aspiraciones de los actores sociales y políticos del siglo XX, hoy en día cuenta sólo con incertidumbres y preguntas.

En los sistemas políticos democráticos actuales, surgen demandas y reclamos provenientes de la sociedad, los cuales no pueden ser ignorados por los órganos que ejercen el poder político dentro del Estado. Al menos en Latinoamérica, se observa una brecha entre las élites dirigentes y

* Instituto de Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad del Zulia, Venezuela.

los ciudadanos, lo que conlleva la búsqueda de cambios institucionales por parte de éstos que se puede sintetizar en una palabra: *participación*.

La participación ciudadana apunta al conjunto de actividades y prácticas que, en un sistema sociopolítico, permiten que los actores sociales recuperen y se apropien de lo público. La doble dimensión a partir de la cual entendemos la participación ciudadana implica que sea en el ámbito de la sociedad donde se desarrollen y perfeccionen los mecanismos delimitadores de los contenidos específicos de la agenda pública y donde se definan las políticas del Estado.

Contrario a tal concepto, en América Latina la participación ciudadana se ha practicado sólo en lo electoral. Los ciudadanos la ejercen en lo público durante los procesos electorales —aunque cabría reflexionar sobre la abstención—, con lo que se configura una participación ciudadana sólo formal e intermitente que soslaya tanto una toma de postura, como actuar para definir la agenda y las políticas públicas. Tan importantes prácticas democráticas son delegadas al Estado, cuyos representantes electos actúan y deciden desvinculados de los problemas cotidianos del ciudadano común, quien desarrolla una actitud de desconfianza y escepticismo ante la democracia como sustento del desarrollo.

El Estado latinoamericano es percibido por la ciudadanía como un "Estado de malestar" o, peor aún, como un cataclismo de la naturaleza que, como las crecidas, las inundaciones o las erupciones volcánicas, debe sobrellevarse porque es un elemento ajeno a nuestro control. Aunque toma parte en las elecciones, el ciudadano no cree en la posibilidad de su participación democrática sustantiva y se configura una "democracia de Estado" excluyente del ciudadano.

A pesar de que nunca hubo en América Latina tantos gobiernos electos por vía democrática, la región se encuentra sumida en una profunda crisis de representación que ha devenido gran descontento de los latinoamericanos respecto de vivir en democracia. El *Informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, "La democracia en América Latina", exhibe que sólo 43% de los ciudadanos son demócratas, 30.5% ambivalentes y 26.5% no demócratas.[1]

Las estrategias de las instancias políticas y de los gobiernos latinoamericanos para saldar esa brecha se han orientado hacia la consagración legal de mecanismos de democracia semidirecta.

Estos mecanismos procuran hacer realidad la participación ciudadana entendida como "un proceso dinámico y permanente, en virtud del cual

[1] "La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas", *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, Buenos Aires, Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara, 2004.

el hombre hace presencia activa en la toma de decisiones para la construcción de la sociedad".[2] Este proceso que conlleva la presencia del sujeto en la toma de decisiones dentro del Estado, pero sin ser parte del gobierno ni de mediaciones estructurales como los partidos políticos, puede ejercerse en diferentes ámbitos como el político mismo, económico y social; tal trabajo se circunscribe a la participación política.

Mecanismos de participación política en Venezuela: ¿Fachada formal de la democracia venezolana o transformación democrática sustantiva?

Desde que se aprobó la Constitución de 1999, en Venezuela se ha proclamado la conformación de una democracia sustantiva reflejada en la consagración de variados mecanismos de participación ciudadana semidirecta. Sin embargo, existen prácticas y dinámicas —expresas y tácitas— que contradicen este deseo del gobierno y prueban que a pesar de los mecanismos constitucionales, en Venezuela sólo se vive en una democracia de fachada o democracia formal.

Al analizar la participación en el ámbito político, en un principio puede hablarse de dos tipos: la directa y la representativa. La segunda ha perdido espacio ante la falta de mecanismos de control del elector sobre su representante; la primera, que consiste en la toma de decisiones por los propios actores, ha devenido una imposibilidad práctica por el gran número de ciudadanos que integran las naciones.

Surge entonces el concepto de "democracia" o "participación semidirecta", la cual consagra mecanismos que permiten a los actores sociales participar en el proceso de toma de decisiones, pero que a la vez utiliza instrumentos de representación. Las formas de la democracia semidirecta surgen en el constitucionalismo democrático moderno del siglo XX para complementar —no para sustituir— las formas e instituciones de la democracia representativa.[3]

Los mecanismos propios de la democracia semidirecta son, en principio, cinco: el referéndum, el plebiscito, la iniciativa popular, la revocación —*recall*— y la avocación.[4]

---

[2] Luis Useche, "La participación ciudadana en el derecho constitucional latinoamericano", en *Revista Tachirense de Derecho*, Venezuela, Centro de Investigaciones Jurídicas, p. 201.

[3] Manuel Martínez Sospedra, *Derecho constitucional español*, Valencia, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 1995, p. 307.

[4] *Ibidem*, pp. 307-324.

En el caso particular de Venezuela, a partir de la entrada en vigencia de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, se observa el surgimiento de espacios para la participación de diversa índole, como es el caso de instrumentos de naturaleza representativa —elección de cargos públicos—, prestacional —instancias de atención ciudadana—, y de democracia directa —asambleas de ciudadanos, cabildo— entre otras.[5]

Tales mecanismos se encuentran consagrados en la *Carta Magna* en la Sección Primera, "De los Derechos Políticos", del capítulo IV, "De los Derechos Políticos y del Referendo Popular".

En particular, el artículo 70 de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* consagra: "Son medios de participación y protagonismo del pueblo en ejercicio de su soberanía en lo político: la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas cuyas decisiones serán de carácter vinculante".[6]

Ahora bien, no sólo es preciso que los mecanismos estén consagrados en la constitución, sino que además es primordial que existan algunas condiciones para que su cumplimiento cobre sentido como práctica de genuina participación ciudadana.

Al realizar la revisión del texto constitucional en el área objeto de estudio —artículos 71, 72, 73 y 74 *ejusdem*—, puede observarse que tales mecanismos para poder ser puestos en práctica necesitan del concurso del Estado, con lo cual se evidencia el monopolio de éste sobre la participación política; si se plantea un verdadero proceso de participación política, la iniciativa y aplicación deben surgir de los actores sociales, no del Estado. Se debería trabajar de forma mancomunada, coordinada, para evitar que se materialice en la práctica sociopolítica un vínculo de subordinación Estado-ciudadano.

Además de la inclusión constitucional y legislativa de las formas participativas de la democracia semidirecta, otra de las responsabilidades de la clase dirigente es ofrecer a la ciudadanía: *a)* información de los mecanismos de participación consagrados, *b)* recursos logísticos y materiales para hacer uso de dichos mecanismos, y *c)* voluntad política para que la disposición ciudadana de participar no se neutralice por obra de inexistencia del concurso del Estado para viabilizarla.

[5] *Vid.* Fernando Flores, "La participación ciudadana en la Constitución de 1999", en *Revista de Derecho Constitucional*, núm. 5, Caracas, Editorial Sherwood.

[6] Asamblea Nacional Constituyente, *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, Gaceta Oficial de la República de Venezuela, núm. 36860, 30 de diciembre de 1999.

La *Carta Magna* en Venezuela consagra:

> Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de participar libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas. La Participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo. *Es obligación del Estado* y deber de la sociedad facilitar *la generación de las condiciones más favorable para su práctica.*[7]

Fallas al difundir, trabas en la ingeniería legal que dificulten el uso de los mecanismos de participación democrática y la subordinación Estado-ciudadano pueden hacer fútil la existencia de las herramientas de democracia semidirecta consagradas constitucionalmente. Tal ocurre en Venezuela mediante la interpretación que el Tribunal Supremo de Justicia, en Sala Constitucional y en fecha 22 de noviembre de 2000, incorpora a las condiciones al proceso de participación, cuando señala quiénes pueden ser representantes de la sociedad civil:

> Que la sociedad civil, tomada en cuenta por el constituyente, es la sociedad civil venezolana, y de allí el principio de corresponsabilidad general con el Estado, y en particular que ella ejerce sobre los ámbitos económico, social, político, cultural, geográfico, ambiental y militar. Resultado de este carácter nacional es que quienes la representan no pueden ser extranjeros, ni organismos dirigidos, afiliados, subsidiados, financiados o sostenidos directa o indirectamente, por estados, movimientos o grupos influenciado por esos estados; ni por asociaciones, grupos o movimientos transnacionales o mundiales, que persigan fines políticos o económicos, en beneficio propio.[8]

De igual forma, la misma sentencia circunscribe el ámbito de participación de la sociedad civil cuando establece que los actores sociales con poder representativo deben se personas jurídicas:

> La ley deberá *señalar las condiciones de estas personas jurídicas para ser tenidas por tales representantes*, lo que incluye un registro de ellas. Mientras esto sucede la legitimación en juicio corresponde a personas jurídicas con un grupo representativo de personas naturales, ya que a juicio de esta sala un universo de varios miembros, permite la discusión de ideas y la toma de decisiones con discusión previa, así como la elección de un representante que es más legítimo que la autorrepresentación que se atribuye a una persona.[9]

---

[7] *Ibidem*, art. 62. Las cursivas son nuestras.

[8] Tribunal Supremo de Justicia. Sala Constitucional, sentencia del 21/11/00, caso ejecutivo regional contra Ministro de Finanzas, en http://www.tsj.gov.ve, fecha de consulta, 03/06/2006.

[9] *Ibidem.*

Por otra parte, la constitución y la sentencia citada deja en manos del mismo Estado la posibilidad de determinar qué es la sociedad civil y cómo participará en los procesos de carácter político, lo que se hará por medio de ley o reglamento, de conformidad con lo establecido en la Constitución Venezolana que señala:

> La Asamblea Nacional o las Comisiones Permanentes, durante el procedimiento de discusión y aprobación del o los proyectos de leyes, consultarán a los otros órganos del Estado, a *los ciudadanos y ciudadanas y a la sociedad organizada* para oír su opinión sobre los mismos. Tendrán derecho de palabra en la discusión de las leyes los ministros o ministras en representación del Poder Ejecutivo, el magistrado o magistrada del tribunal Supremo de Justicia a quien éste designe, en representación del Poder Judicial; el o la representante del Poder Ciudadano designado o designada por el Consejo Moral Republicano; los y las integrantes del Poder Electoral; los estados a través de un o una representante designado o designada por el Consejo Legislativo *y los y las representantes de la sociedad organizada, en los términos que establezca el reglamento de la Asamblea Nacional.*[10]

Las formas en que los ciudadanos pueden participar están permeadas y mediatizadas por una necesaria intervención del Estado que coopta las iniciativas y acciones fruto de una declarada, pero no lograda, participación semidirecta.

El otro elemento a señalar como factor que evidencia el monopolio del Estado sobre la participación es la conformación y funcionamiento del Consejo Nacional Electoral, ente coordinador de los procesos electorales y competente para dictar reglamentos que regulen la manera en que la sociedad civil se organizan y participa.

La forma en que está consagrado dicho consejo en la Constitución Venezolana de 1999 ofrece muestras claras de la presencia del Estado y subordinación de los ciudadanos al mismo en el ejercicio del derecho a la participación política.

La constitución nacional reconoce rango constitucional al órgano de control electoral, cuya tarea esencial consiste en garantizar la igualdad, confiabilidad, imparcialidad, transparencia y eficiencia de los procesos electorales, tal como lo establece el artículo 293 constitucional.

El poder electoral está conformado por el Consejo Nacional Electoral, ente rector, al cual se hallan subordinados la Junta Electoral Nacional, la Comisión de Registro Civil y Electoral y la Comisión de Participación Política y Financiamiento.

Entre las atribuciones establecidas al Consejo Nacional Electoral, pueden destacarse:

[10] *Constitución, de la República...*, art. 211. Las cursivas son nuestras.

Ord. 5º: La organización, administración, dirección y vigilancia de todos los actos relativos a la elección de los cargos de representación popular de los poderes públicos, así como los referendos.

Ord. 6º. Organizar las elecciones de sindicatos, gremios profesionales y organizaciones con fines políticos en los términos que señale la ley. Así mismo, podrán organizar procesos electorales de otras organizaciones de la sociedad civil a solicitud de éstas, o por orden de la Sala Electoral del Tribunal Supremo de Justicia. Las corporaciones, entidades y organizaciones aquí referidas cubrirán los costos de sus procesos eleccionarios.

Ord. 8º: Organizar la inscripción y registro de las organizaciones con fines políticos y velar porque éstas cumplan con las disposiciones sobre su régimen establecidas en la Constitución y la Ley. En especial, decidirá sobre las solicitudes de constitución, renovación y cancelación de organizaciones con fines políticos, la determinación de sus autoridades legítimas y sus denominaciones provisionales, colores y símbolos.[11]

De acuerdo con este texto, el Estado monopoliza el proceso de participación política cuando organiza, administra, dirige y vigila mediante el poder electoral el proceso no sólo en el nivel de sujeto o actor social, sino también cuando se conforman y administran las organizaciones con fines políticos, mejor conocidas como partidos. Este monopolio contradice el criterio, según el cual la participación no puede regularse con decretos ni con reglamentos. Sólo es real —insisto— si es libre.[12]

En Venezuela, la participación popular semidirecta fue puesta en práctica por primera vez en 1999, en la oportunidad del referéndum constituyente, convocado para sancionar la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela,* la cual transformó el fundamento normativo del Estado venezolano. Y, más tarde, el 15 de agosto de 2004, fue otra vez practicado el referéndum, esta vez revocatorio del mandato presidencial cumplido que fue el lapso estipulado en la propia constitución, reza: "transcurrida la mitad del periodo para el que fue elegido el funcionario o funcionaria, un número no menor de 20 por ciento de electores o electoras inscritos en la correspondiente circunscripción podrá solicitar la convocatoria de un referendo para revocar su mandato".[13]

Sin embargo, desde el primer intento, la participación semidirecta no fue más que una fachada formal. El referéndum se convirtió en plebiscito,[14] en el sentido de voto de confianza a un hombre; en Venezuela, el presidente Hugo Chávez.

---

[11] *Ibidem*, art. 293.

[12] *Vid.* Jaime Rodríguez Arana, *Reforma administrativa y nuevas políticas públicas,* Caracas, Sherwood, 2005.

[13] *Constitución de la República...*, art. 72.

[14] *Vid.* Maurice Duverger, *Instituciones políticas y derecho constitucional,* Barcelona, Ariel, 1970.

La gobernabilidad en Venezuela ha sido garantizada por el actual jefe del ejecutivo mediante el logro y mantenimiento de dos condiciones mínimas y a pesar de un conjunto de tensiones y antagonismos. La primera es la neutralización bien planificada y lograda de todas las instituciones que podrían y deberían ejercer una exigencia de rendición de cuentas horizontal —*Horizontal Accountability*— al presidente de la república. La otra es una significativa cuota de legitimidad popular.

Estas condiciones definen la democracia venezolana como delegativa o principalmente mayoritaria. La mayoría es el factor que legitima a alguien para constituirse, por un número dado de años, en la encarnación y el intérprete del más alto interés de la nación. Las elecciones en las democracias delegativas son procesos emotivos en sumo grado y en los cuales las apuestas son muy altas: varios compiten para ser el absoluto ganador en una relación suma-cero que delega en el presidente el derecho de gobernar el país sin otra restricción que las relaciones no institucionalizadas de poder interactuantes.

La "democracia delegativa" es, en definitiva, una de las formas más alejadas de la democracia participativa, aunque puede ofrecer una fachada formal de tipo democrático —países donde se celebran elecciones libres y limpias, pero en los cuales los gobernantes, especialmente los presidentes, se sienten autorizados a actuar sin restricciones institucionales—. En esta concepción mayoritaria y plebiscitaria del poder político, el gobernante no deja de ser democrático, en el sentido de que surge de elecciones libres y limpias, y no intenta suprimirlas en el futuro. Pero, por el otro lado, no se siente obligado a aceptar las restricciones y los controles de otras instituciones constitucionales ni de diversos organismos estatales o sociales de control; al contrario, suele dedicarse a ignorar, anular o cooptar esas instancias. La idea básica de esta concepción es que los votantes ven al presidente como el depositario exclusivo de la legitimidad democrática, al que en consecuencia delegan el derecho y la obligación de resolver los problemas del país a su leal saber y entender. Esta idea —que no excluye la de futuras elecciones libres y limpias en las que el presidente y su partido podrán ser cambiados— autoriza acciones antiinstitucionales del presidente, así como decisiones para "poner orden" o "resolver crisis" de neto corte autoritario.[15]

Un claro y muy reciente ejemplo de estas decisiones es la aprobación, en Venezuela, el pasado 31 de enero de 2007 por parte de la Asamblea Legislativa Nacional de una ley habilitante que otorga amplios poderes al presidente de la república para legislar por año y medio en diversos ám-

[15] *Vid.* Guillermo O'Donnell, "Delegative Democracy", en *Journal of Democracy*, 5, pp. 94-108.

bitos y acelerar el establecimiento en el país de un modelo socialista. Los once ámbitos en los cuales el jefe del ejecutivo tendrá competencia legislativa son los siguientes: transformación del Estado, participación popular, ejercicio de la función pública, seguridad ciudadana y justicia, ordenación territorial, seguridad y defensa, infraestructura, transporte y servicios, económico y social, financiero y tributario, ciencia y tecnología y energético.

Desde el punto de vista de Tena Ramírez, "el plebiscito implica la alteración, en el sentido del cesarismo, del método del referéndum; allí la voluntad popular no es activa, sino pasiva al delegar en un hombre la expedición de la ley fundamental [...]; se ha dicho por eso que es una firma en blanco que coloca la nación para que la utilice el caudillo".[16]

Conclusiones

Si bien es cierto que en los actuales momentos las leyes venezolanas y muy en especial la constitución nacional consagra mecanismos de participación en el ámbito político, los mismos se han aplicado, pero con el concurso del Estado, observándose el monopolio, de éste sobre la participación. Si se plantea un verdadero proceso de participación ciudadana, la iniciativa y aplicación deben surgir de los actores sociales y no de aquél. Se debe trabajar de forma mancomunada, coordinada, para que el Estado apoye y sea garante de la iniciativa popular y no establezca trabas para el desarrollo de la misma.

Es el sujeto dentro de la sociedad cuando actúa como actor social quien puede lograr una transformación, al hacer valer sus derechos y organizarse de manera tal que el Estado lo considere como sujeto activo que participa políticamente y no como un ente pasivo que posee un conjunto de mecanismos de participación administrados y controlados por él; esta circunstancia coloca al ciudadano en la postura de un simple espectador.

Los mecanismos de participación ciudadana en el ámbito político se presentan como una fachada formal de la democracia venezolana. En tanto el actor social es el sujeto protagonista del cambio, el logro de una transformación democrática sustantiva implica lo siguiente:

1) La reestructuración de los partidos políticos u otras mediaciones políticas eficaces.

[16] Felipe Tena Rodríguez, *Derecho constitucional mexicano*, México, Porrúa, 1975.

2) Que el Estado y la clase dirigente cumplan con una de sus funciones principales como la educación política del pueblo, para inculcar en los ciudadanos la necesidad e importancia de la participación directa en los proceso políticos.
3) Construir la plataforma cultural y operativa capaz de avanzar en un sistema de real intervención participativa de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones públicas o colectivas.
4) La relegación del Estado para que la esfera de lo público sea reocupada por la sociedad civil.
5) La reactivación del sistema de exigencia de rendición de cuentas, horizontal al ejecutivo nacional por parte del resto de los poderes públicos, condición que exige otra previa, a saber, la recuperación de la autonomía política de acción de los poderes distinto del ejecutivo nacional.

II. *DOSSIER*

POPPER Y GADAMER: ALGUNAS CONVERGENCIAS

María de la Luz Flores Galindo*

El presente trabajo trata de algunas convergencias inadvertidas en el pensamiento de Popper y Gadamer. De acuerdo con la tradición, se ha pensado que la filosofía de la ciencia es racional, mientras que la hermenéutica, irracional. No obstante, ambas comparten los mismos presupuestos de racionalidad. Mi propuesta consiste en establecer que los dos pensadores, aunque en diferentes áreas del conocimiento, tienen en común bases metodológicas y hermenéuticas, tanto para la adquisición de conocimiento, como para la comprensión de marcos distintos. Con miras a mostrar lo anterior, presentaré cinco secciones: en la primera y en la segunda, el falibilismo y la razonabilidad; en la tercera, la actitud socrática frente al conocimiento; en la cuarta, la noción de tradición; y en la última, la racionalidad sin fundamentos para la comprensión de culturas diferentes.

Metodología

En las obras de Popper y Gadamer, se halla una metodología y actitud falibilista. Tradicionalmente se ha pensado que ella sólo se encuentra en Popper. Sin embargo, Gadamer sugiere que la metodología de ensayo y error de Popper también es aplicada a la hermenéutica filosófica.

* Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Popper

Popper sugiere que contrastamos las teorías científicas por medio de enunciados empíricos. El conjeturalismo se refiere a una actitud metodológica y se extiende a cualquier tipo de conocimiento, sobre todo a las teorías científicas. Popper propone el método de conjeturas y refutaciones, que establece una hipótesis general con los respectivos intentos de impugnarla mediante consecuencias observables. Si la hipótesis falla, la conjetura ha sido refutada; por el contrario, si se corrobora, ello no implica su justificación por la evidencia empírica. En esta metodología, la racionalidad no depende de la corroboración, sino de la aplicación del método de conjeturas y refutaciones.[1]

Lo anterior significa que el conocimiento científico es perfectible, pues siempre es posible descubrir errores, los cuales deben señalarse si se desea progresar hacia teorías mejores. Popper niega la existencia de un criterio general de verdad y establece que siempre se puede incurrir en la equivocación:

> Pero la falibilidad —o la tesis de que todo conocimiento es conjetura, aunque algunas conjeturas se hayan probado más rigurosamente— no debe entenderse como apoyo al escepticismo o relativismo. Del hecho de que podamos errar y de que no existe un criterio de verdad que pueda salvarnos del error, no se sigue que la elección entre las teorías sea arbitraria o irracional; que no podemos aprender, o conseguir acercarnos a la verdad, o que nuestro conocimiento no puede crecer.[2]

Es importante subrayar que el falibilismo, aunque no presupone la certeza, cree en la verdad: "la idea de error implica la verdad como un estándar respecto al que podemos fracasar".[3] La defensa del falibilismo popperiana pretende evitar posiciones dogmáticas que olvidan el rigor, la autocrítica y la honestidad, pero no se opone a una actitud que incluya esos valores. De ahí, el conjeturalismo puede interpretarse como la actitud de buscar un conocimiento mejor y la posibilidad de alcanzarlo. Ello se relaciona con tener conciencia de los límites de nuestro conocimiento y con una postura que favorece la tolerancia y el respeto.[4]

---

[1] *Vid.* Karl Popper, "La ciencia: conjeturas y refutaciones", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico,* Barcelona, Paidós, 1994, pp. 57-93.

[2] K. Popper, "Addenda", en *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 674.

[3] *Ibidem,* p. 675.

[4] De ahí que el falibilismo en Popper se entienda como una actitud metodológica y ética.

Los argumentos de Popper en favor del falibilismo derivan del carácter conjetural de nuestro conocimiento y de la magnitud de nuestra ignorancia; no obstante que los combina con aspectos éticos,[5] Popper afirma:

> Los principios que constituyen la base de toda discusión racional, es decir, de toda discusión emprendida a la búsqueda de la verdad, constituyen los principios *éticos* esenciales. Me gustaría enunciar aquí tres de estos principios.
>
> 1. El principio de falibilidad: quizá yo estoy equivocado y quizá tú tienes razón. Pero es fácil que ambos estemos equivocados. 2. El principio de discusión racional: deseamos sopesar, de forma tan impersonal como sea posible, las razones en favor y en contra de una teoría [...]. 3. El principio de aproximación a la verdad: en una discusión que evite los ataques personales, casi siempre podemos acercarnos a la verdad.[6]

Popper subraya que estos principios incluyen aspectos éticos cuando dice:

> Vale la pena señalar que estos tres principios son principios tanto epistemológicos como éticos, pues implican, entre otras cosas, la tolerancia: si yo espero aprender de ti, y si tú deseas aprender en interés de la verdad, yo tengo no sólo que tolerarte sino reconocerte como alguien potencialmente igual; la unidad e igualdad potencial de todos constituye en cierto modo un requisito previo de nuestra disposición a discutir racionalmente las cosas.[7]

Tal situación no puede explicarse sólo de manera lógica o epistemológica, puesto que las ideas principales implicadas en ella son principios tanto epistemológicos como éticos. Por ello, no hay círculo vicioso, pues la ética sirve de base a la actitud racional, aunque esto no significa que sea autónoma; lo racional y lo ético se encuentran entrelazados de manera estrecha y relacionados en ambas disciplinas.

Popper establece que el de falibilidad es un principio ético esencial, es decir, no es un asunto puramente lógico y no sólo incluye dimensiones epistemológicas, sino posee un carácter, sobre todo, ético; los aspectos cruciales de la epistemología de Popper no pueden comprenderse sin una referencia a sus aspectos éticos. Lo anterior da cuenta de que eliminar la ética en los problemas metodológicos en ciencia constituye un error.

---

[5] Mariano Artigas, *Lógica y ética en Karl Popper*, Navarra, EUNSA, 2001, p. 131.

[6] K. Popper, "Tolerancia y responsabilidad intelectual", en *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 255.

[7] *Idem*.

Gadamer

Gadamer señala como mérito de la autocrítica del Círculo de Viena el haber reconocido la imposibilidad de la justificación del conocimiento, en cuanto certeza exenta de toda duda. Según este autor, las teorías científicas tienen sentido y validez por medio de la confirmación que les otorga la experiencia; sin embargo, la certeza del conocimiento no se alcanza mediante un número creciente de confirmaciones, sino más bien por medio de la no aparición de un contraejemplo que signifique su falsación:

> Fue una consecuente culminación de la lógica de la confirmación el que Karl Popper, en lugar de la verificabilidad, introdujera la falsabilidad como condición lógica de los enunciados científicos. [...] Pero me parece que define de manera adecuada la fecundidad de un planteamiento científico, en el sentido de que su respuesta está "abierta", es decir, que la experiencia puede negar la esperada confirmación.[8]

Además, Gadamer está de acuerdo con que la falibilidad popperiana no representa el único modo de proceder en la ciencia, sino que es compartido por la filosofía práctica o hermenéutica:

> Por último, también cabe señalar que la teoría del *trial and error* desarrollada por Popper no se limita en absoluto a la lógica de la investigación y que, a pesar de toda la reducción de este esquema, presenta un concepto de racionalidad lógica que se extiende mucho más allá del campo de la investigación científica y describe la estructura básica de toda racionalidad, también de la "razón práctica".[9]

La teoría del *trial and error* de Popper se aplica también a la razón práctica, la cual, según el filósofo alemán, constituye el tipo de racionalidad que corresponde a la hermenéutica,[10] por lo que la teoría popperiana se aplica a la hermenéutica filosófica.

La teoría de Popper se refiere al carácter conjetural de nuestro conocimiento y a la falsación (refutación). Esta metodología significa que el conocimiento científico es perfectible, que podemos errar y, por lo tanto, buscar teorías mejores.

Resulta interesante la convergencia en Popper y Gadamer respecto de la manera de lanzar una conjetura. Para el primero, las conjeturas son posibles sólo al percibir algo en relación con un esquema de similitudes

---

[8] Hans-Georg Gadamer, *La razón en la época de la ciencia,* Madrid, Alfa, 1985, pp. 106-107.

[9] *Ibidem,* pp. 107-108.

[10] *Vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 383-396.

y diferencias posibles, el cual es producto de experiencias pasadas e intereses del observador.[11] El segundo parte de la tradición o situación concreta en la que se halla el intérprete, quien debe relacionarla con el texto si desea interpretar algo de él.[12]

Por tanto, lanzamos las conjeturas siempre desde nuestra situación, motivo por el cual la interpretación se encuentra mediada por sus límites. Debemos reconocer que futuras generaciones interpretarán un hecho de manera distinta y mejor. La comprensión, a partir de la situación, significa que el hermeneuta "se mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro",[13] pues él puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán de modo diferente lo que ha interpretado.[14] Como en Gadamer, el falibilismo reconoce los límites de nuestro conocimiento y la posibilidad de hallar uno mejor.[15]

En consecuencia, el falibilismo es un método empleado tanto en la filosofía de la ciencia como en la hermenéutica filosófica, motivo por el cual no es un criterio para distinguir ambas disciplinas; tampoco lo sería la razonabilidad, que es razón práctica. El objetivo principal de la siguiente sección consistirá en mostrar qué tanto Popper como Gadamer reconocen que, en la deliberación de los fines de la actividad científica o humanística, se requiere de la razonabilidad.

Razonabilidad

La razonabilidad es una actitud de la razón práctica que intenta llegar a la toma de decisiones por la argumentación. Como se sabe, en los momentos de decisión, nos involucramos con la ética, porque se puede elegir entre alternativas buenas o malas. Por ello, no pueden separarse de la actividad científica o humanística los aspectos de la ética, pues se derivan de la razonabilidad. En este apartado, sólo trataremos la razonabilidad de los fines tanto en la filosofía de la ciencia de Popper, como en la hermenéutica gadameriana.

[11] *Vid.* K. Popper, "La ciencia normal y sus peligros", en Imre Lakatos y Alan Musgrave [eds.], *La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 149-158.

[12] *Vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método,* p. 396.

[13] *Ibidem,* p. 414.

[14] *Vid. idem.*

[15] *Vid.* K. Popper, "Addenda", p. 674.

Popper

La crítica racional derivada del falibilismo popperiano es el racionalismo crítico. Se encuentra cercano a la ética de Kant aunque no a su epistemología:

> Es muy diferente de la epistemología de Kant, aunque en el campo de la ética, o conocimiento moral, éste se aproximó a ella con su *principio de autonomía*. Este principio sostiene que no debemos aceptar la orden de ninguna autoridad, por elevada que ella sea, como base de la ética. [...] debemos juzgar si es moral o inmoral obedecerla.[16]

El racionalismo crítico suele ser considerado como una posición metodológica relacionada con el análisis del conocimiento científico.[17] No obstante, el racionalismo crítico no proviene sólo de la metodología, sino también de la ética. Las razones en favor del racionalismo crítico son éticas: "La ética no es una ciencia. Pero aunque no existe ninguna base científica racional de la ética, existe en cambio una base ética de la ciencia y del racionalismo".[18]

El racionalismo crítico insiste en el razonamiento y la experiencia con su lema "yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón, y con un esfuerzo, podemos aproximarnos más a la verdad".[19]

Popper define el racionalismo crítico como una actitud que intenta llegar a las decisiones mediante la argumentación o el compromiso, pero no por la violencia. Es la actitud de quien prefiere fracasar con la argumentación antes de caer en la violencia.[20] Popper señala: "creo en la razón; por lo cual me llamo racionalista porque veo en la actitud racional la

[16] K. Popper, "Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia", en *Conjeturas y refutaciones...*, p. 50.

[17] Con frecuencia se ha creído que el racionalismo crítico de Popper se relaciona de manera exclusiva con la metodología de conjeturas y refutaciones, cuya racionalidad es sólo instrumental; tal es el caso de la siguiente afirmación: "Popper aplicó el adjetivo 'racional' a distintos ítems: conocimiento, teoría científica, discusión, método, observación y, muy eventualmente, elección.

En todos los casos, la racionalidad es concebida de mero modo instrumental: es decir que *x* (conocimiento, teoría, método, etcétera) es racional si es instrumental para lograr el objetivo *O* (que está más allá de la discusión relativa a su carácter racional)." *Vid.* Ricardo Gómez, "Límites y desventuras de la racionalidad crítica neoliberal", en Óscar Nudler [comp.], *La racionalidad: su poder y sus límites*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 426. Sin embargo, el racionalismo crítico reside en la razonabilidad, que es una actitud ética.

[18] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 404.

[19] *Idem.*

[20] *Vid.* K. Popper, "Utopía y violencia", en *Conjeturas y refutaciones...*, p. 426.

única alternativa a la violencia".[21] El racionalismo crítico de Popper reside en la razonabilidad:

> Lo que llamo la actitud de razonabilidad puede ser caracterizada mediante una observación como la siguiente: "Creo que tengo razón, pero yo puedo estar equivocado y ser usted quien tenga la razón; en todo caso, discutámoslo, pues de esta manera es más probable que nos acerquemos a una verdadera comprensión que si meramente insistimos ambos en que tenemos razón".[22]

De acuerdo con Popper, la razonabilidad presupone la humildad intelectual. La aceptan quienes no olvidan sus errores o falibilidad. Así pues, el racionalismo crítico puede ser llamado razonabilidad y es una implicación del falibilismo.

Gadamer

La razonabilidad en Gadamer se encuentra en lo que él llama *praxis*. A ésta pertenece el elegir, decidirse en contra y en favor de algo. Se relaciona con una reflexión práctica que es dialéctica, la cual en términos aristotélicos es la decisión y el camino de la reflexión de lo querido hasta el hacer y, al mismo tiempo, es una concretización de lo querido:

> Pues la razón práctica no consiste únicamente en que uno considera como bueno un objetivo, reflexiona acerca de su alcanzabilidad y lleva a cabo lo factible. Aristóteles distingue expresamente entre la mera sagacidad que, con una habilidad extraordinaria, encuentra los medios adecuados para los fines propuestos, es decir, se asemeja en todas partes "con" mentiras, engaños y persuasiones. Una perspicacia estafadora de este tipo no es una verdadera "razón práctica". A ella lo que le interesa es algo que se distingue de racionalidad técnica precisamente porque el fin mismo, lo "general" obtiene determinación desde lo individual. [23]

En la *praxis* gadameriana se halla una actitud ética respecto de los fines de la acción; no sólo se trata de deliberar fines y medios, sino que implica el *ethos* de la persona, que mediante su crítica a lo dado establece si es posible actuar o no de determinada manera, para beneficio de nuestra comunidad y de nosotros mismos. Por tal motivo, siempre es posible cuestionar la autoridad de una norma: "la praxis no se basa cier-

---

[21] *Idem*.
[22] *Idem*.
[23] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, pp. 51-52.

tamente sólo en una abstracta conciencia de la norma. La praxis está siempre ya concretamente motivada, está preconcebida, pero también se recurre a ella como crítica a los preconceptos".[24]

En suma, la razonabilidad se halla tanto en la filosofía de la ciencia de Popper como en la hermenéutica gadameriana, por lo cual la evaluación racional de los fines de la actividad científica o humanística implica una dimensión ética. Por otra parte, la razonabilidad posee un carácter predictivo respecto de los fines y programas en ambos pensadores.

Carácter predictivo de la razonabilidad

Popper

Popper sugiere un carácter predictivo de la razonabilidad, pues la deliberación de fines utópicos es irracional, porque en aras de una idea irrealizable se llega a la violencia. En contra de los fines utópicos, este pensador sostiene que la solución es fijar de modo razonable los objetivos:

> Al destacar la dificultad de decidir, a través de argumentos racionales, entre ideales utópicos diferentes, no quiero dar la impresión de que existe un ámbito —el de los fines— que está totalmente fuera del poder de la crítica racional (aunque sí quiero decir que el ámbito de los fines está más allá del poder de la argumentación científica). Pues yo mismo trato de argumentar en lo que respecta a ese ámbito: y al señalar la dificultad de decidir entre esquemas utópicos rivales, trato de argumentar racionalmente contra la elección de fines ideales de este tipo.[25]

Según Popper, cuando los fines son utópicos, no es posible la crítica racional, pues no puede haber tolerancia entre diferentes religiones utópicas; tales objetivos se hallan destinados a ser la base de la acción política racional y tienen que aplastar a las utopías rivales mediante métodos violentos que incluyen la propaganda, la supresión de la crítica y el aniquilamiento de toda oposición. Para Popper, el racionalismo utópico es autofrustrante. La propuesta de este autor contra los fines utópicos representa eliminar males concretos más que la realización de fines abstractos.[26] Además, está de acuerdo con el hecho de que la razonabilidad constituye la vía más prometedora en la racionalidad de los fines.[27]

[24] *Ibidem*, p. 53.
[25] K. Popper, "Utopía y violencia", p. 430.
[26] *Ibidem*, p. 431.
[27] *Ibidem*, p. 432.

Gadamer

Las ciencias sociales poseen un carácter predictivo, aunque no en el sentido de las ciencias naturales, puesto que la hermenéutica permite generar escenarios futuros que funcionan como recurso heurístico, es decir, como guías para la acción, tanto si son alentadores o no. Tales acciones tienen el sustento del *sensus communis* así como de la *phrónesis*.[28]

Un ejemplo del carácter predictivo de la hermenéutica se observa en la afirmación de Gadamer acerca de la actitud crítica a lo dado y a la presentación predictiva de un escenario para alertar la acción racional de la conducta social, aunque no individual:

> Pero también hay otras experiencias comunes en esta sociedad atomizada [...] ansiosa de ganancia, en la que los límites del poder están al alcance del conocimiento de todos. Basta recordar, por ejemplo, el temor genético que recorrió el mundo cuando el coloquio del CIBA, en el que expusieron las posibilidades del cultivo del campo genético, fue conocido por la opinión pública. ¿Se trataba aquí de una conciencia ética? ¿O que había que asustarse para saber que por vía genética era posible crear una especie de superhombre y que esta sociedad podía ser transformada en una existencia de abejas obreras?[29]

Según Gadamer, en el despertar de una conciencia de solidaridad podría surgir una humanidad que poco a poco comenzara a entenderse como tal, esto es, a comprender que está vinculada de forma recíproca en lo referente a su florecimiento como a su decadencia y que tiene que resolver el problema de su vida en este planeta.[30]

Lo anterior constituye la presentación de un escenario futuro como guía para las acciones, las cuales, señala Raúl Alcalá Campos, tienen el sustento en el *sensus communis*, así como en la *phrónesis*. Además, según se ha señalado, añadimos que poseen otro sustento para la acción: la razonabilidad; esta actitud va más allá de la racionalidad prudencial, pues implica la actitud moral de las personas y la crítica a lo dado.

El carácter predictivo de la hermenéutica, que muestra escenarios futuros como guía para la acción, difiere del de las ciencias naturales, en el que, a partir de una ley o afirmación, debe surgir un hecho que lo corrobore.[31] La hermenéutica es un saber práctico, mientras que las cien-

[28] Raúl Alcalá, "El carácter predictivo de la hermenéutica", ponencia presentada en las *VII Jornadas de Hermenéutica*, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

[29] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 54.

[30] *Ibidem*, p. 56.

[31] *Vid.* R. Alcalá, *op. cit.*

cias naturales corresponden al teórico. La primera muestra escenarios para la acción, porque versa acerca de lo que puede ser de otra manera, sobre lo que podemos controlar a nuestra voluntad; al sugerirlos, intenta orientarnos sobre qué debemos hacer para evitar catástrofes. Por el contrario, las ciencias naturales estipulan leyes, pues se ocupan de lo que no puede ser de otra manera, es decir, lo que es así porque así lo encontramos en el mundo, no porque lo haya dispuesto nuestra voluntad: las leyes de Newton no pueden cambiarse a capricho.

Por otro lado, en las ciencias naturales, además de la predicción basada en leyes, también existe un carácter predictivo que muestra escenarios, similar al de la hermenéutica; se trata de la deliberación de los fines de la actividad científica con base en la razonabilidad. En este sentido, puede establecerse que en la ciencias naturales contemporáneas, hay dos criterios de predicción: el sujeto a leyes y el sujeto a la razonabilidad; el primero trata de la explicación de la naturaleza, mientras que el segundo se relaciona con la voluntad humana. A continuación trataré de explicar este último carácter.

Hemos apuntado que Popper sugiere una deliberación razonable de los fines de la actividad científica. En Gadamer también, pero acerca de los objetivos de la acción humana: "Pues la razón práctica no consiste únicamente en que uno considera como bueno un objetivo, reflexiona acerca de su alcanzabilidad y lleva a cabo lo factible. [...] lo que le interesa es algo que distingue de racionalidad técnica precisamente porque el fin mismo, lo 'general', obtiene su determinación desde lo individual".[32]

Este aspecto de la razonabilidad de los fines de la actividad científica también desempeña la función predictiva de mostrar escenarios buenos o malos para la acción. A propósito de la deliberación razonable de los fines de la actividad científica y tecnológica León Olivé ha mostrado escenarios: "Podemos querer aviones más veloces, pero si nos convencemos de que eso es imposible sin aumentar el gasto de nuestras reservas energéticas y la contaminación ambiental, entonces podemos abandonar aquel fin por ser incompatible con dos valores importantes para nosotros: el ahorro de energía y una menor contaminación atmosférica".[33]

La consideración razonable de los fines es muy importante para las evaluaciones éticas en la ciencia y la tecnología; también, en la hermenéutica, para las ciencias humanas. Desde este punto de vista y este carácter predictivo de escenario, debemos analizar si esos fines resultan o

[32] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, pp. 51-52.

[33] León Olivé, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós, 2000, p. 94.

no compatibles con valores y principios que aceptamos moralmente. Así pues, la razonabilidad tiene un carácter predictivo de proponer un escenario heurístico como guía para la acción moral tanto en Popper como en Gadamer.

Actitud socrática frente al conocimiento

Popper

Popper rechaza la idea de que la metodología positivista de las ciencias naturales deba ser impuesta a las ciencias sociales, puesto que descansa en el mito del carácter inductivo y objetivo de aquéllas. Es erróneo suponer que la objetividad de la ciencia dependa de la del científico y que la actitud del científico natural sea más objetiva que la del social, pues a menudo resulta unilateral y favorece sus ideas en forma sesgada y partidista.[34] Con miras a eliminar tal forma sesgada y partidista de las ciencias sociales, incluso de las ciencias naturales, Popper propone someter las tesis de dichas ciencias a la crítica racional del racionalismo crítico. Por ejemplo, en *La lógica de las ciencias sociales*, nuestro filósofo presenta veintisiete tesis para la metodología de las ciencias sociales. Lo interesante de dichas tesis es que están cimentadas sobre un modelo socrático del conocimiento: el saber y la ignorancia. El científico social no debe imponer un saber que pretende ser verdadero ante los demás; por el contrario, concede vigencia a puntos de vista diferentes, pues reconoce los límites del conocimiento humano y sabe que éste siempre es perfectible.

Así pues, las primeras tesis de *La lógica de las ciencias sociales* aseguran que sabemos gran cantidad de cosas, pero nuestra ignorancia es ilimitada y decepcionante. Por ello, toda teoría del conocimiento debe aclarar la relación entre sabiduría e ignorancia. En este sentido, el conocimiento surge de la tensión entre ambas, pues todo conocimiento parte de descubrir que algo falta en nuestro saber. También las ciencias sociales tienen éxito o fracasan.

La tesis principal de *La lógica de las ciencias sociales* consiste en que, igual que en las ciencias naturales, su método se basa en el ensayo y el error, puesto que la tensión entre el conocimiento y la ignorancia conduce a los problemas y a los ensayos de solución. Pero no se supera jamás, puesto que el conocimiento estriba en tentativas, en conjeturas. De ahí

[34] K. Popper, "La lógica de las ciencias sociales", en *En busca de un mundo mejor*, pp. 95 y 101.

que la idea de conocimiento supone la posibilidad de que a la postre resulte haber sido un error y una muestra de nuestra ignorancia. Por tal motivo, la única forma de justificar nuestro conocimiento es provisional, pues radica en la crítica del ensayo y el error.[35]

La metodología de la ciencia popperiana resulta importante no sólo para las ciencias, sino también para la filosofía, porque se contrapone a dogmatismos, nihilismos o relativismos; en su actitud para acceder al conocimiento, puede caracterizarse como una consecuencia del descubrimiento socrático de que no sabemos nada, es decir, de que nunca podemos justificar racionalmente, de una manera total, nuestras teorías.

Gadamer

Gadamer rechaza la metodología positivista impuesta a las ciencias humanas. En los capítulos introductorios a *Verdad y método* establece cuál es el modelo de las ciencias humanas. Para ello, toma como punto de partida la noción de "formación" (*Bildung*). Este filósofo propone que las ciencias humanas se entenderían mejor partiendo de la tarea de formación y no de la idea del método.

La formación no consiste en aprender métodos científicos. Para explicar esta noción, Gadamer se refiere a Hegel. Según este último, la formación es un ascenso a la generalidad y un sacrificio a la particularidad. No se trata de leyes naturales universales; tampoco de la universalidad del concepto perfecto, puesto que dicho ascenso representa y forma un proceso que no llega nunca a su término, pero que es una constante tarea humana, en virtud de la cual uno aprende a mirar más allá de su particularidad.[36]

La verdadera formación no es la de la persona pedante, sino consiste en una especie de distanciamiento frente al saber que lo señala. Ser un hombre formado es cultivar una distancia. Esto lo retoma de Hegel, quien establece que la persona culta está dispuesta a conceder vigencia a los pensamientos de otro. En consecuencia, el inculto defiende con seguridad dictatorial, en todas las situaciones posibles, un saber cualquiera sin justificación. Quien no está en condiciones de confesar que existen asuntos que desconoce y no sabe dejar en suspenso ciertas decisiones, con el fin de encontrar la respuesta acertada, es una persona inculta. Así pues, la persona formada no posee un saber superior; sólo aquella que no ha olvidado el saber que hay cosas que no sabe; tal es la actitud socrática frente al conocimiento.

[35] *Ibidem*, p. 199.

[36] *Vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 39-44.

La verdadera formación consiste en conceder vigencia a las ideas de otra persona, por lo que se realiza por el camino de saber que hay cosas que uno no sabe, y no por el camino de querer saberlo todo.

Racionalidad para la comprensión de marcos diferentes

Popper ha establecido la posibilidad de comprender marcos diferentes y que, para ello, no se requiere del método de la lógica y la justificación, sino, más bien, de una discusión racional. Por su parte, Gadamer ofrece una solución para desacuerdos entre culturas extrañas —que en filosofía de la ciencia corresponden a marcos diferentes, o bien, inconmensurables—. Según Gadamer, siempre es posible comprender diferentes horizontes a partir de una discusión.

Para la comprensión de marcos diferentes, las convergencias entre Popper y Gadamer son las siguientes:

La inconmensurabilidad no implica incomparabilidad

Popper establece que puede existir comunicación entre teorías inconmensurables; propone la traducibilidad en lenguajes diferentes.[37] En la hermenéutica filosófica, Gadamer ofrece una solución para los desacuerdos entre marcos inconmensurables. Para el filósofo alemán, siempre resulta posible comprender diferentes horizontes a partir de una discusión.[38]

La comunicación se establece no a partir de la traducción, sino de la interpretación

En principio, Popper piensa en la posibilidad de la traducción entre marcos inconmensurables;[39] después plantea que es más bien una interpretación.[40] Para Gadamer, la traducción es la comparación entre dos o más lenguajes y concepciones distintas, entre las cuales se puede apren-

[37] *Vid.* K. Popper, "El mito del marco común", en *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad,* Paidós, Barcelona, 1997, p. 64.

[38] *Vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método,* cap. IX.

[39] *Vid.* K. Popper, "La ciencia normal y sus peligros", en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *op. cit.,* pp. 155-156; "El mito del marco común", p. 60.

[40] *Vid.* K. Popper, *Búsqueda sin término. Autobiografía intelectual,* Madrid, Tecnos, 1994, pp. 132-133.

der algo de culturas ajenas.[41] Sin embargo, para Gadamer, cualquier lectura y traducción constituyen interpretación: "La lectura y la traducción vienen a ser 'interpretación'. Ambas crean una nueva totalidad textual, hecha de sonido y sentido. Ambas logran hacer una transposición que raya con lo creador".[42] Asimismo, en *Verdad y método* se establece que "todo traductor es intérprete".[43]

Se realiza con base en la racionalidad prudencial y una discusión racional

Según Popper, la comprensión entre individuos de diferentes marcos conceptuales no requiere de un método equivocado —para el caso, como el de la lógica y la justificación—, sino que se realiza mediante una discusión y un acuerdo racional.[44] Para Gadamer, en la fusión de horizontes se establece un diálogo, ubicando la comprensión hermenéutica dentro de la racionalidad prudencial o *phrónesis*; la ética aristotélica sirve de modelo a los problemas de aplicación hermenéutica.[45]

Puede provocar grandes revoluciones intelectuales

De acuerdo con Popper, la comparación entre marcos diferentes puede dar lugar a grandes revoluciones intelectuales.[46] Gadamer propone que la comprensión o fusión de horizontes puede provocar aumento de sentido, innovación o hasta cambios revolucionarios.[47]

En conclusión, Popper y Gadamer coinciden en establecer que la metodología, tanto en las ciencias, como en las humanidades, consiste en conjeturas y refutaciones. Además, ambos pensadores utilizan el cri-

[41] *Ibidem*. *Vid.* también Ambrosio Velasco, "Pluralismo de tradiciones, racionalidad y hermenéutica", en Ambrosio Velasco [coord.], *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 275-290, 1999.

[42] H-G Gadamer, "Leer es como escribir", en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 91.

[43] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 465.

[44] *Vid.* K. Popper, "El mito del marco común", p. 70.

[45] *Vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método*, cap. X.

[46] *Cfr.* K. Popper, "La ciencia normal y sus peligros", en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *op. cit.*, p. 156.

[47] *Vid.* H-G Gadamer, *Verdad y método*, cap. IX. *Vid.* también "La continuidad de la historia", en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 143.

terio de razonabilidad para la deliberación de los fines de la actividad científica o de la acción humana y, en ambos, posee un carácter predictivo de mostrar escenarios como guías para la acción.

Tanto en Popper como en Gadamer se encuentra una actitud socrática frente al conocimiento. Para el primero, el conocimiento surge del ensayo y el error, puesto que la tensión entre conocimiento e ignorancia lleva a los problemas y a los ensayos de solución. Pero no se supera jamás, ya que nuestro conocimiento consiste en tentativas, en conjeturas, lo cual lleva a la idea de que a la postre resulte un error y una muestra de ignorancia. En Gadamer, aparece mediante la noción de formación de una persona, pues ésta no es la que tiene un saber superior y lo defiende de manera dictatorial, sino aquella que no ha olvidado su saber de que hay cosas que no sabe.

Ambos filósofos confieren a la tradición un carácter racional heurístico, porque es a partir de la noción de mundo con base en la cual se entrenan los científicos o hermeneutas para elaborar hipótesis interpretativas.

Por último, la solución que ofrecen Popper y Gadamer para la comprensión de marcos diferentes tiene que ver con la racionalidad sin fundamentos, esto es, que no está basada en la lógica y la justificación, sino en determinar buenas razones. Ambos coinciden en establecer que la comprensión de marcos diferentes es posible por medio de una discusión racional, donde se requiere no de traducción, sino de interpretación, lo que puede ocasionar grandes revoluciones intelectuales.

Priorizar lo anterior significa que tanto Popper como Gadamer comparten bases metodológicas y hermenéuticas, motivo por el cual podríamos utilizar las teorías de estos dos pensadores para resolver problemas metodológicos o de comprensión de marcos distintas, tanto en las ciencias como en las humanidades.

LA REINVENCIÓN NIETZSCHEANA DE LA ANTIGÜEDAD Y LA HISTORIA COMO OBRA DE ARTE*

Mónica Salcido Macías**

En su *Ecce homo,* Nietzsche afirma haber realizado dos innovaciones decisivas en *El nacimiento de la tragedia*: una, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos, ofreciendo así "la primera psicología de ese fenómeno";[1] la otra, la comprensión del socratismo, el íntimo reconocimiento de Sócrates como instrumento de la disolución griega, como *décadent,* como símbolo de "racionalidad contra instinto". A tales des-cubrimientos —elevar el velo de la costumbre y lo permitido con la seguridad de una *garra psicológica*— se suma otro aspecto innovador: el uso de la historia como una táctica de autoconfiguración en la que el ejercicio teórico se arraiga a la propia vida: "Yo había *descubierto* el único símbolo y la única réplica de mi experiencia más íntima que la historia posee —, justo por ello había sido yo el primero en comprender el maravilloso fenómeno de lo dionisiaco".[2] Si la historia es un relato que depende de ideologías, perspectivas y motivaciones ocultas, donde no cabe la posibilidad de negar autenticidad y plausibilidad a las distintas narrativas sobre el pasado, tampoco es posible negárselas a Nietzsche, como hicieron sus enemigos filólogos e incluso

* Este artículo forma parte de una investigación mayor de la autora para obtener el doctorado en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

** Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo,* Madrid, Alianza, 2000, p. 76.

[2] F. Nietzsche, *ibidem*, p. 77.

muchos de sus intérpretes, en cuanto a su interpretación del pasado; sobre todo, si la comprendemos como confirmación de su individualidad, como una posibilidad de entramar la propia vida con la dramaturgia histórica y como lectura crítica del presente: "Quien no sólo comprende la palabra 'dionisiaco', sino que se comprende *a sí mismo* en ella, no necesita ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer —*huele la putrefacción*—".[3] A sabiendas de que los hombres contemplan el mundo conforme a sus propósitos, Nietzsche expresa la necesidad de diversas visiones de la historia para justificar los distintos proyectos emprendibles, con el fin de que, en el acercamiento al pasado, cada hombre realice su humanidad con plenitud.

La tarea que el filósofo alemán asigna a la historiografía va de la mano con su interpretación del mundo griego; *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* son inseparables. Podríamos hablar de la "Segunda intempestiva" como el terreno sobre el que crece la lectura nietzscheana del espíritu trágico helénico, y ello a pesar de que este opúsculo es posterior en el tiempo a la aparición de la mencionada *opera prima*... mi reflexión así lo requiere y la afirmación de la relatividad de toda visión sobre lo real así me lo permite. Al final, como sugirió Nietzsche, todo significado y todo contenido —en la ciencia, en la religión, en cualquier impulso interpretativo— son estéticos en su origen, productos de la necesidad de imponer orden a la experiencia cuando carece de *cualquier significado o contenido sustantivo*.[4] A estas dos obras sumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* para afirmar que la cosa en sí, o los hechos "tal y como sucedieron", es sólo un juego del lenguaje, una murmuración en la cual la arbitrariedad delimita y parcializa, sin alcanzar nunca la verdad ni una única expresión adecuada. Reinventar la historia es amar la palabra, porque con ella se da forma a un mundo y sentido al ser; porque la designación nos responsabiliza de nuestro destino; porque la palabra, dice Nietzsche, con la cual jamás llegamos a la "verdad", constituye la barca sobre la que navegamos en un mundo de indeterminación, el terreno, siempre móvil, de lo propio de lo humano: el mundo conquistado de la metáfora que nos permite crear nuevos tejidos, diseños, ondulaciones, y conformarnos con la idea de nuestra torpeza, la misma que nos permite ser artistas divinos o idiotas. Nietzsche invita a avenirnos con la metáfora y la palabra, pues "La 'cosa en sí' (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable

[3] F. Nietzsche, *ibidem*, p. 78.

[4] Otra opción más razonable: la "Segunda intempestiva" (1874) surge a raíz de *El nacimiento de la tragedia* (1872), la cual debe entenderse para comprender el objetivo de aquélla.

para el creador del lenguaje";[5] con ello, compromete la relación de la historia con la ciencia positivista y pone en vilo la necesidad —cristiana y monoteísta— de creer en una verdad única, echando a andar la *índole dinámica del juego trágico,* no sólo para forjar un futuro anhelado, sino para abrir la posibilidad de reinventar el pasado del cual se desea proceder. En su "Segunda intempestiva", Nietzsche se pregunta por qué no transmutar la historia en una suerte de sueño creador, en una especie de arte trágico —movimiento del caos a la forma y de la forma al caos— que no ofrece un punto de vista superior y desplegado siempre de manera relativa, distinguiéndose con ello de otros modos de *poiesis* y otros sistemas de creencia, como la ciencia y la religión, perspectivas tendentes a congelar la vida en una sola aprehensión. ¿Por qué plegarse a la imposición de uno solo de esos sueños del pasado?, escribía un Nietzsche de dieciocho años en "*Fatum* e historia":

> Y es que el hombre nunca es otra vez el mismo; pero si fuera posible revolucionar, por obra de una voluntad fortísima, el pasado entero del mundo, de inmediato entraríamos a formar parte de las filas de los dioses libres, y la historia universal no sería ya para nosotros otra cosa que un autoembriagarnos en brazos del ensueño; cae el telón, y el hombre se encuentra de nuevo, como un niño que juega con mundos, como un niño que se despierta con la luz de la mañana y sonriendo, borra los terribles sueños de su cabeza.[6]

La tragedia, tema común al historicismo del siglo XIX, es tratada por Nietzsche como *un problema nuevo*: un "problema senil"[7] se veía reanimado por "un espíritu que sentía necesidades nuevas, *una memoria rebosante de preguntas,* experiencias, secretos, a cuyo margen estaba escrito el nombre de Dionisos como un signo más de interrogación".[8] Más preguntas, menos respuestas. Con su obra, el entonces joven filólogo laceraba la moda intelectual del pensamiento utilitario y el afán de realismo, de perseguir la seriedad de "los hechos". La Antigüedad clásica fue para Nietzsche uno de esos sueños atrofiados, cuyos fundamentos conceptuales se le mostraron en su fragilidad como producto de una constelación social, moral e intelectual. Con sus reflexiones sobre la historia, el filósofo invita a apreciar el pasado clásico como un fuego fatuo, obviando de qué manera la Antigüedad está siempre comprometida con la

[5] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990, p. 22.

[6] F. Nietzsche, "*Fatum* e historia", en *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869),* Madrid, Valdemar, 1997, p. 320.

[7] F. Nietzsche, "Ensayo de autocrítica", en *El nacimiento de la tragedia,* Madrid, Alianza, 1994, p. 28.

[8] *Ibidem,* p. 29. Las cursivas son mías.

lectura moderna y cómo el concepto de "clasicismo" es siempre discutible; ello a pesar de que su propia reflexión transmite en su lectura el ideal de la "era clásica" como uno de los conceptos incuestionados del clasicismo alemán.[9] Nietzsche es, en sumo grado, crítico de la homogeneización del ideal de la Antigüedad clásica, pues la postula como una ilusión estética incoherente en gran medida, que se traiciona a sí misma al exponer su propia imposibilidad; con ello, dinamita las ilusiones ideológicas e históricas del academicismo filológico, cuya ciencia, ante tales cuestionamientos, perdía también su suelo firme.[10] Aunque inscrito en la nebulosa de

[9] Muchos aspectos de la lectura nietzscheana de "lo clásico" se encuentran circunscritos en los factores ideológicos que determinaron la autoconcepción de la filología y se ubica en el marco del ideal clásico de Winckelmann y Wolf; pero ello, como señala Porter, es sólo una cara de la moneda. Nietzsche utilizó muchos clichés del clasicismo para reinterpretarlos en un sentido *ahistórico*; fue incluso en contra de la evidencia y postuló una Antigüedad, cuyo valor radica en ser una visión de la Modernidad "desde afuera". Si bien el clasicismo es siempre una selección arbitraria de objetos culturales que como totalidad constituyen un canon de identidad cultural y continuidad histórica, para Porter los griegos de Nietzsche no representan una Antigüedad radicalmente alternativa; por el contrario, exponen la imposibilidad de describir la Antigüedad tal como es y destacan la idea de que ésta depende de los propios motivos de la Modernidad.

[10] He tomado un fragmento de "Homero y la filología clásica" para ilustrar esta idea: "No existe en nuestro tiempo un estado de opinión concreto y unánime sobre la filología clásica. Tal es el sentir que predomina en los círculos de personas ilustradas, así como entre los jóvenes que se contraen al estudio de esta ciencia. Y la causa estriba en el carácter vario de ella, en la falta de unidad conceptual, en el carácter de agregado inorgánico de las diferentes disciplinas científicas que la componen y que sólo aparecen unidas con el nombre común de filología. Debemos confesar honradamente que la filología vive del crédito de varias ciencias, y es como un elíxir extraído de raras semillas, metales y huesos, y que además oculta en sí misma elementos artísticos, estéticos y éticos de carácter imperativo que se resisten a una sistematización científica. Tanto puede ser considerada como un trozo de historia, como un departamento de la ciencia natural o como un trozo de estética: historia, en cuanto quiere reunir en un cuadro general los documentos de determinadas individualidades nacionales y hallar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos; ciencia natural en cuanto trata de investigar el más profundo de los instintos humanos: el instinto del lenguaje; estética, por último, porque de la antigüedad general quiere estudiar aquella antigüedad especial llamada *clásica*, con el propósito de desenterrar un mundo ideal sepultado, presentando a los contemporáneos el espejo de los clásicos como modelos de eterna actualidad. [...] Las diferentes tendencias fundamentales mencionadas han ido apareciendo en determinadas épocas, más acentuadas unas veces que otras, según el grado de cultura y el desarrollo del gusto de cada periodo; y también cada uno de los profesionales que con su aportación personal contribuía a la formación de esta ciencia la teñía del color particular de su visión especializada, hasta el extremo de que el concepto de filología en la opinión pública era en cada momento dependiente y tributario del que cultivaba". F. Nietzsche, "Homero y la filología clásica", en *El nacimiento de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, pp. 1 y 2.

la tradición clásica, Nietzsche no evadió el problema; se enfrentó a la idea de la Antigüedad como punto de referencia y cuestionó el valor educativo de un pasado clásico que había sido reconfigurado a partir de un programa político sostenido en el sueño de la "identidad cultural" entre Grecia y Alemania. Nietzsche no sólo distinguiría de manera clara entre una y otra, sino que incluso haría de la configuración del pasado clásico un movimiento contracultural, al cual podríamos llamar "antialemán". Desde su propia narrativa histórica, evidencia los monstruos producidos por la sobriedad positivista, atrofias de lo tremendo convertido en algo cómodo: el contenido salvaje del arte dionisiaco, ahora trivializado, sin consecuencias serias: un fenómeno bello, pero accesorio.[11] Abriendo el rango de interpretación, el centauro nietzscheano —arte, ciencia y vida— busca, más que el desciframiento filológico del texto, un redescubrimiento existencial de la tragedia griega que se dilata hacia una reconfiguración del concepto de historia, colocando otro signo de interrogación respecto del pensamiento optimista de los historiadores y aplicando al sueño de la objetividad la ley de la variabilidad, donde objeto y sujeto se funden. Nietzsche permite apreciar que el clasicismo es siempre una selección arbitraria de objetos culturales que como totalidad representan, por un lado, un canon de identidad cultural y continuidad histórica y, por el otro, una oposición fundamental entre dos épocas. James I. Porter[12] afirma que los griegos del filósofo alemán no representan una Antigüedad alternativa de raíz, pero sí exponen la imposibilidad de describirla tal y como fue; subraya la idea de que ella depende de los propios motivos de la Modernidad e incluso de las diversas posturas que se encuentran en su interior. A partir de la reconstrucción nietzscheana del concepto "clásico" como un constructo metafórico de fácil adaptación a distintos contextos discursivos, en Nietzsche la filología se transformará en una genealogía, en un campo de saber ligado a la mutabilidad del concepto de valor y a la apariencia del concepto de verdad, donde la tragedia es utilizada por él como un campo semiótico en el cual un individuo escenifica su odio contra el tiempo actual (*Jetztzeit*), contra "su verdad", y toma prestados los nombres griegos para *inventar* "una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente

[11] En este sentido, léase el siguiente fragmento: "El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos". F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 21.

[12] *Vid.* James I. Porter, "After Philology", en *New Nietzsche Studies, Nietzsche, Philology, Antiquity: 1872-2000*, vol. 4, 2000, pp. 33-76.

artísticas, anticristianas":[13] *Intuiciones y valoraciones propias*, extrañas y nuevas... bautizadas, "no sin cierta libertad",[14] con el nombre de Dionisos. Esta *otra filología* no busca la verdad, sino la verosimilitud; se complace con la capacidad de distorsión propia de la poesía en el tiempo y de la pintura en el espacio; no afirma "la serena grandeza y la noble sencillez", sino la desmesura vital como parte del ejercicio de la imaginación individual, aunque ello sea también una ilusión y un reacomodamiento arbitrario de los fragmentos que conforman el complejo rompecabezas del pasado clásico griego.

Para Nietzsche, la Antigüedad sólo nos habla cuando la mirada artística la transforma en configuraciones metafóricas, mediante las cuales el hecho histórico se muestra como organismo vivo y, más aún, como acto poético. Violando ciertas devociones y yendo incluso en contra de la evidencia, Nietzsche repiensa la idea de tradición clásica y transforma la Antigüedad como punto de referencia; atenta contra el respeto de la Modernidad por ciertos rasgos del pasado clásico y retoma los suficientes para huir de ella: "Mi propósito es engendrar una completa hostilidad entre nuestra 'cultura actual' y la Antigüedad. El que quiera servir a aquélla debe odiar ésta".[15] La sapiencia del docto resulta una bruma soporífera que neutraliza la auténtica magnitud del pensamiento; la reflexión sobre Grecia no requiere unilateralmente de conocimientos y sentido común, sino de la capacidad de innovar los acercamientos. Así, el filólogo debe poseer siempre algo de artista, pues debe producir una historia con la originalidad de su visión y "de cara a nuestro mundo moderno".[16] El carácter y el papel de la investigación de la Antigüedad constituye un diagnóstico cultural que funciona, según Nietzsche, como terapia de choque la cual, al reivindicar el conocimiento histórico como aquel que sirve a la vida, entra en dura batalla contra un mundo traidor de la sabiduría y la unidad de estilos propios de una *cultura sana*, confundiéndola con una saturación histórica en la que el saber no es un poder formativo para la propia vida, sino un lastre para el individuo. Considerado por los historiadores como irresponsable y demasiado subjetivo, al reinventar el pasado clásico, Nietzsche habla, pues, de la historia como un ejercicio artístico egoísta, cuya realidad ficticia, sin embargo, no debe distraernos del aquí y el ahora.

[13] F. Nietzsche, "Ensayo de autocrítica", p. 33.

[14] *Idem*.

[15] F. Nietzsche, "Nosotros los filólogos", I, §119, en *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 252.

[16] El colocarse frente a frente inserta a Nietzsche en la tradición que opone Antigüedad y Modernidad, la cual impulsó la imaginación poética y política de la Europa occidental y originó el Renacimiento y la *Querelle des anciens et modernes* del siglo XVIII.

La revisitación nietzscheana de Grecia como reflexión filosófica, "en la que la helenidad no debe ser considerada sino como una transmisión de leyes eternas que son alteradas en un sitio o en otro",[17] supone un arte de interpretar, pues pone en duda estas mismas leyes y permite transformar la helenidad en un espejo de autoconciencia crítica que interroga al pensamiento optimista de la historia, colaborando a la crisis del historicismo como puesta en escena de la renovada desconfianza frente a la Verdad. La filología del futuro es el resignificar la historia como problema filosófico que destruye el concepto de "objetividad" y con ello la ilusión de unos "griegos verdaderos", recubiertos por capas de interpretaciones sucesivas —cuyo fondo original ha desaparecido—, en la que su verdad, como indica Foucault, "es inseparable de la verdad del discurso que inmediatamente la oscurece y la pierde".[18] La identidad histórica entre lo antiguo y lo moderno, o su continuidad cultural, se vuelve cuestionable en tanto se descubre como producto de la imaginación de las épocas siempre dependientes de ideologías y estructuras institucionales. Lo "griego" se basa en metáforas —como las de armonía, libertad y unidad— que se transforman de manera constante dentro de las perspectivas históricas. Como todo lo humano, la historia también trabaja con ilusiones; produce un *canvas* en el cual plasma los hechos, en combinación con una subjetividad interpretativa que no se detiene donde terminan los documentos ni se limita a la reconstrucción de lo ocurrido. Debido a que no existe un concepto nítido coherente de lo "clásico", más allá de tratar de reproducir la esencia empírica de las cosas como si se fotografiaran en un *passivum* puro, el filólogo y el historiador, afirma Nietzsche, deben buscar el momento creativo, "un momento de composición de índole superior cuyo resultado será acaso un cuadro artísticamente verdadero, no históricamente verdadero",[19] y "volver la conciencia al disfrute de sus poderes metafóricos, su capacidad de 'retozar en imágenes', de ver el mundo como puros fenómenos y de liberar, por tanto, la conciencia poética del hombre para una actividad más pura".[20] Se trata de violar ciertas devociones, dejar atrás lo que vale la pena *olvidar* y, como comenta Hayden White, "completar en el ojo de la mente la forma que se lucha por alcanzar en el fenómeno",[21] haciendo lo que uno quiera con

[17] F. Nietzsche, "Cómo se llega a ser filólogo", en *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 273.

[18] Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 21.

[19] F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 89.

[20] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* [trad. de Stella Mastrangelo], México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 319.

[21] *Ibidem*, p. 232.

los materiales históricos, rechazarlos o retomarlos, con el fin de hacer de ellos una imagen grata a la contemplación. Como escribe Nietzsche, el clasicismo moderno, al cual mucho debe la Modernidad, es hijo no reconocido de la fantasía:

> Se imita algo quimérico y se crea un mundo de maravillas que nunca ha existido. Y vemos este carácter de la Antigüedad: la forma en que se copiaban los héroes homéricos, todo el comercio con el mito, tiene algo de esto. Poco a poco, el helenismo entero ha pasado a ser una cosa de Don Quijote. No podríamos comprender nuestro mundo moderno si no tuviésemos en cuenta el inmenso influjo de lo puramente fantástico. Pero contra ello ha de decirse: no puede haber imitación alguna. Imitar no es más que un fenómeno artístico, por tanto, reducido a la apariencia; lo que vive puede, por medio de la imitación, afectar maneras, pensamientos, etc., pero no puede engendrar nada. El creador puede, sí, nutrirse y enriquecerse allí. Y así, creando como los griegos podremos ser algo.[22]

La filología nietzscheana, en tanto reflexión histórica, supone el desmontar la verdad como *aequatio*; parte de la idea de que el lenguaje es un conjunto de metáforas y la realidad un proceso constante de metaforización, donde la verdad, para ser, necesita del olvido de que ella misma es una ilusión. Si bien Nietzsche evidencia que lo "clásico" es un constructo mental, no desacredita la memoria ni niega el pasado a ultranza; sí sugiere, como comenta Remedios Ávila, un tratamiento crítico de la memoria y el pasado, un tratamiento que debe prescribirles límites y mostrar que "el dominio de la razón, a diferencia del de la fe, es el de la complejidad, el de la apuesta, el de lo incierto y el del riesgo, pues cuando la crítica suplanta a la dogmática, la seguridad y la certeza tienen que ser sustituidas por el peligro y por la provisionalidad".[23] Autoconstruir el pasado, esa "invisible carga oscura de la que plausiblemente renegar",[24] no implica negar lo realizado, lo terminado, lo inmodificable, sino *olvidar*, aprender a sentir de manera no histórica para posibilitar la creación y permitir a la historia cumplir con el cometido de servir a un fin vital; "y es que en toda acción hay olvido, de igual modo que la vida de todo organismo no sólo necesita luz sino también oscuridad".[25] El proyecto nietzscheano, deseoso de mostrar que la Antigüedad es heterogénea y complicada, no intenta destruir la historia, sino comprender cuándo se justifica olvidarla. Si ella es una selección en torno de uno o varios focos dentro

[22] F. Nietzsche, "Nosotros los filólogos", p. 299.

[23] Remedios Ávila Crespo, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 44.

[24] F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio…*, p. 72.

[25] *Ibidem*, p. 43.

de una masa de incontables datos, imposible de reducirse a principios ni sistematizaciones, el asunto es cuáles de tales datos merecen considerarse para establecerse como verdad, es decir, definir "cómo acaecieron en realidad". En este movimiento, Nietzsche dota a la idea de lo "clásico" y su "ejemplaridad" de un nuevo aspecto estructural opuesta al *status* normativo de la tradición clásica y al análisis riguroso de la ciencia filológica y define al asedio de lo fáctico como una "mala memoria" que incapacita para vivir, busca sentidos últimos a las cosas y separa a la verdad de su creador, un ser histórico, mutable y provisional. Si el hombre moderno ha sido condenado a la hipertensión de la memoria, distrayéndose de su propio presente, y sometido a una continuidad histórica progresiva que ata su acción al cumplimiento de una meta generalizada, el problema para el hombre creador es justo no negar el pasado ni a sí mismo tal y como era en ese pasado, sino aprender a olvidarlo.[26] El problema radica no en el hecho de recordar, ya que ello nos permite, a diferencia de los animales, vivir en un tiempo amplificado por los proyectos y no en la inmediatez firme del presente, sino en el problema del valor o la necesidad a la que sirve. Es posible recordar, echar una mirada retrospectiva, incluso amar y sentir nostalgia por el pasado, pero el modo en que decidimos efectuarlo evidencia si nuestra actitud frente a nosotros mismos es destructiva o creativa; si es una rumia constante que daña la vida o esculpe el pasado imponiéndole una imagen a partir de la cual se lanza hacia el futuro a donde puede decidir entrar. Nietzsche afirma: "a grandes pasos o de espaldas". ¿En qué medida, pues, es posible poner la propia conciencia histórica al servicio del poder innovador del hombre, es decir, a su poder de autotrascendencia?

Según Hayden White, la reconfiguración nietzscheana de los mitos del eterno retorno y de Apolo y Dionisos es "producto de una crítica anterior del conocimiento histórico, resultado de los esfuerzos de Nietzsche por traducir la historia en arte, y [...] por traducir la visión estética en una aprehensión de la vida en términos trágicos y cómicos simultáneamente".[27] Si para el filósofo de Röcken la tragedia tiene sus aspectos falsos y sus aspectos verdaderos, dependiendo de la perspectiva, su propia versión le parece más auténtica porque es más "trágica": no es un

---

[26] "La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro —todo ello depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico." F. Nietzsche, *ibidem*, p. 45.

[27] H. White, *op. cit.*, p. 318.

culto excesivo a Apolo como el del positivismo ni un culto excesivo a Dionisos como el del Romanticismo, sino que conjunta ambos impulsos artísticos. Y no sólo eso: en mi opinión, "trágico" no es un concepto uniforme; significa cosas distintas a lo largo de la obra de Nietzsche. Me parece que en una de sus facetas, en *El nacimiento de la tragedia*, significa también "escéptico", "crítico", "genealógico". Al referirse a Grecia, Nietzsche utiliza un tono irónico, además de doloroso, en el cual resuena la disonancia de su propia época a la que percibe impotente, cansada, a pesar de sus supuestas victorias. Su concepto del mundo helénico es un espejo cuyos reflejos se proyectan en varios niveles: en uno de ellos, el filósofo denuncia un decaimiento cultural al mismo tiempo que advierte su propia calidad de intelectual decadente. En *Ecce homo*, Nietzsche expone su doble procedencia: "del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser *décadent* y a la vez *comienzo*".[28] En otro nivel, proyecta el destino del héroe trágico al grueso de la humanidad, sometida a la disolución, la derrota y la grandeza, la ceguera y el abandono súbito de los dioses. Esa proyección retorna con fuerza al propio individuo Nietzsche y al individuo lector y hace del acercamiento al pasado un camino para comprender nuestra situación existencial, aunque no sea cómoda a primera vista. Si pensamos en la *voluntad trágica* como capacidad autoafirmativa, como suprema potencialidad creadora, y la vinculamos con la zona oscura donde la penetración reflexiva se convierte en la mirada de Casandra, imagino que Nietzsche reformula el término no sólo como afirmación intramundana del carácter trágico del mundo, sino como contemplación dolorosa de su propio estado y del papel del intelectual y del poeta en la Alemania dominada por el positivismo y la sed imperialista. Por ello, para Nietzsche lo clásico —que desde su perspectiva es en esencia "trágico", lo de carácter "helénico"— parte de una perspectiva histórica que desafía el ambiente intelectual en que esta misma queja germina. En este sentido, estoy de acuerdo con Peter Sloterdijk cuando, al afirmar que "la descripción de nuestra posición histórica determina la cualidad de nuestra actitud histórica",[29] alude a la interpretación nietzscheana de la historia como acto dramático de su propio momento y, más aún, su intervención dramática en una serie de eventos considerados parte de la historia universal, evidenciando la estructura dramática de las modernas filosofías de la historia. Grecia como espejo de autoconfrontación se fundamenta en una reestructuración del pasado que quiere mostrar el ambiguo estado del presente y la discontinuidad de un futuro

[28] F. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 21.

[29] Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 55.

próximo por el que se debe pelear desde una orientación polémica, hablándonos en Nietzsche de un autoposicionamiento con respecto de su propia época:

> Quien proclama una teoría del progreso, se sitúa irremisiblemente en el drama del progreso como participante, portador o culminante. Quien defiende una teoría de la decadencia, se presenta a sí mismo como alguien afectado por esa decadencia —sea bajo la forma de la lamentación, la resignación o, simplemente, resistiendo—. Quien diagnostica renacimientos o momentos de cambio, desempeña el papel de partera, agente del cambio, o incluso candidato a la reencarnación. Y, en definitiva, quien profetiza los ocasos, se define a sí mismo como moribundo, como practicante de la eutanasia, plañidera o, a lo sumo, como alguien que se aprovecha de los cadáveres de una cultura moribunda.[30]

Si para el peculiar filólogo Nietzsche los griegos continúan siendo ejemplares, es en un sentido más relacionado con la discontinuidad que con la continuidad cultural e histórica, desarmando la idea de progreso y la fe ciega en el presente como aspectos vertebrales del optimismo histórico; por ello, en el ámbito interpretativo de este pensador, Grecia se configura como un arma intempestiva con la cual se entabla una guerra de guerrillas contra los rasgos negativos del presente a partir del *pathos de la distancia.* Me parece que el anhelado retorno de lo griego significa en su filosofía no una reaparición del pasado, sino un sentimiento de lejanía respecto del presente que permite pensar de manera independiente y crítica, posibilitando a su vez una idea distinta de la Antigüedad. Como leemos en "Nosotros los filólogos":

> La posición del filólogo con respecto a la Antigüedad es excusatoria, o también está animada del propósito de descubrir y mostrar en la Antigüedad lo que mayormente estima nuestra época. Pero el verdadero punto de partida sería el contrario: comenzar por comprender nuestros extravíos y mirar hacia atrás; entonces, ¡cuántas cosas que nos parecen repulsivas se nos revelarían como determinadas por una honda necesidad!
>
> Deberíamos comprender que nos calificamos de absurdos cuando defendemos y absolvemos en la Antigüedad lo que nosotros somos.[31]

En el parágrafo nueve, la segunda intempestiva no oculta que en su crítica desmedida y en su inmadura humanidad se revela justo su carácter moderno y débil, reconocimiento sin el cual no se puede luchar contra la consolidación del dominio de un determinado juicio histórico, existen-

[30] *Idem.*

[31] F. Nietzsche, "Nosotros los filólogos", I, §114, p. 251.

cial, moral o política ni abrir nuevos caminos que mantengan el sano antagonismo entre los múltiples relatos posibles. Antes de esta "Segunda intempestiva", Nietzsche escribió: "Toda la historia se ha escrito hasta ahora desde el punto de vista del éxito. También la historia griega: aún no tenemos ninguna. Pero así andan las cosas: ¿Dónde hay historiadores que vean las cosas sin estar dominados por las patrañas comunes? Yo sólo conozco a uno, Burckhardt".[32] Tanto *La historia de la cultura griega* de Burckhardt, como *El nacimiento de la tragedia* buscaron concebir un cuadro histórico donde colores sombríos —los de la historia de la *polis* y la violenta destrucción mutua de las ciudades griegas, hasta su unísona caída; los del sueño apolíneo y el arrebato dionisiaco— se mezclan con las más brillantes encarnaciones del espíritu helénico: obras impresionistas que expresan grandeza y ofuscación, belleza y horror en el mundo griego y que comparten el juicio sumario de Wilamowitz para no incluirlas en el catálogo de la ciencia: "Lo que sucede realmente —dice Munschg— es que se apoyan en un principio diferente del mirar histórico, que sobrepasa el límite del enfoque pragmático. Aquí, lo trágico ya no está en sordina, más bien aparece como escepticismo pesimista. No está suavizado por razones consoladoras, sino que irrumpe con un empuje visionario".[33] En este sentido, una vez más percibo la multiplicidad de niveles en la que la invención nietzscheana de Grecia es "trágica", porque abre una determinada perspectiva histórica en la cual el vínculo cronológico pierde importancia *de facto* y permite lecturas alternativas surgidas de un sentimiento de tensión y quiebre cultural; y porque en su acercamiento al pasado clásico se descubre como un profundo meditar filosófico que destaca el problema de la existencia y traza el camino hacia una cultura auténtica, es decir, aquella que como el arte trágico afirma la vida y el sufrimiento teniendo ante sí al arte y la ilusión.[34]

[32] *Ibidem*, p. 292.

[33] Walter Munschg, *Historia trágica de la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 15.

[34] En su "Segunda intempestiva", Nietzsche habla de la naturaleza histórica del hombre, cuya memoria lo ata al pasado y le impide vivir el presente puro, tal como hacen los animales en su inmediatez. La conciencia del pasado perturba la calma y lleva al sufrimiento y al tedio; por ello, el filósofo se refiere a dar el espacio debido al olvido, la capacidad de sentir de manera no histórica. La memoria, de cierto modo, nos enfrenta con una concepción pesimista de la existencia: "En ese momento aprenderá la palabra 'fue', esa máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de la lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo. Todo ello hasta que un buen día la muerte, finalmente, traiga el ansiado olvido, sustrayendo la posibilidad del presente y del existir y presentando el sello de ese conocimiento que enuncia que la

En el contexto de esta filología trágica en la que Nietzsche se acerca a la Antigüedad como a un suelo ambiguo y en constante movimiento, la voluntad de verdad de la filología academicista aparecerá como una verdad *moral, gregaria y servil*, que debe sus laureles a la "hipertensión de la memoria" y al "escaso desarrollo del juicio, muy frecuente entre los filólogos".[35] A partir de ello, pienso que *El nacimiento de la tragedia* tiene como cómplice teórico el opúsculo *Sobre verdad y mentira y sentido extramoral*, un escrito teórico, pero también un libelo de autodefensa con el que el filósofo alemán protegió su propia interpretación del mundo griego como una realidad que no usó las metáforas usuales, aquellas que otorgan consistencia a la "voluntad de ser veraz", ese "mentir borreguilmente, de acuerdo con un estímulo vinculante para todos".[36] Lo que hacía de Nietzsche frente a la colmena filológica un mentiroso y de Wilamowitz un estudioso digno de confianza no era sólo el gremio filológico; tras él se defendían la cultura de la conciencia y la fe en la racionalidad:

> Se despierta un movimiento moral hacia la verdad, *a partir del contraste del mentiroso en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye*, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y provechoso de la verdad. En ese instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción.[37]

En este contexto, el academicismo clásico debe ser comprendido como un constructo ideológico y la crítica nietzscheana a éste, como un giro epistemológico que modifica desde su fundamento la pantalla intelectual en la que la filología opera: una perspectiva histórica restringida que limita la comprensión de la Antigüedad, sostenida por una inventiva estética, no autoconsciente, que sueña con una *clasicalidad* homogénea. Es posible afirmar que las reflexiones de Nietzsche sobre la historia constituyen una extensión de las que dedicó a la tragedia: para él, ésta no ofrece ningún punto de vista superior, como pensó Hegel, sino que se distingue por disolver todos los puntos de vista de ese tipo antes de que se conviertan en conceptos restrictivos de la vida; la crítica al optimismo del presente, que Nietzsche vio ejemplificado con claridad en el historicismo positivista de su siglo, se encuentra modelada por la idea de una

---

existencia es un ininterrumpido haber sido, algo que vive negándose y contradiciéndose continuamente". F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio*..., pp. 41-42.

[35] F. Nietzsche, "Nosotros los filólogos", 1, §116, p. 252.

[36] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*..., p. 25.

[37] *Ibidem*, p. 26. Las cursivas son mías.

cultura trágica caracterizada por el continuo cambio y destrucción creativa de valores e ideales. Así, cuando asumió la tarea de crear un centauro, uniendo la filología con la filosofía, Nietzsche buscó despojar a la primera de la ciega lealtad a la razón instrumentista y radicalizar la experiencia de la verdad, al apreciarla desde un rango de valoración para el cual no es importante, en pos de "objetividad y autenticidad", verificar los datos que nos ofrece la historia, como si ella no fuese ya de por sí interpretación. La filología del futuro que Nietzsche construye es, por un lado, un medio de crítica a una Modernidad autocomplacida a través del contraste con la Antigüedad que ella misma emula e idealiza, así como un intento de ampliar la mirada y de desplazamiento de la temática epistemológica al problema del sentido y del valor. Si bien la filosofía es, para Nietzsche, una lucha entablada contra aquello que nos separa de la vida y una reflexión sobre aquello que para el *rebaño* pasa inadvertido, invita a agrandar el escenario tradicional de problematización, no sólo por medio de un cambio de escala que renuncia a valores absolutos, sino por la reivindicación de aquello que ha sido descartado, "superado" o desechado como anormal o excepcional. El cuestionamiento de la Grecia clásica llevó a Nietzsche a retomar los elementos "oscuros" de la cultura prehomérica, esa Grecia *abscondita* en la que creyó descubrir el origen de la exigencia griega de dejar correr los impulsos de la envidia, la rivalidad y la lucha, de la crueldad en la victoria, de la aceptación del instinto terrible y su justificación; con ello mostró una cara del espíritu helénico muy alejada del hombre equilibrado y sereno de la interpretación clasicista de Grecia. El hombre griego se presentaba ahora con su fiereza destructiva, su ambición y su lucha constante, nobles y elevadas funciones compenetradas con el carácter siniestro de la naturaleza, aunadas a la incapacidad helénica de soportar la gloria, la felicidad y la fama como algo estable y permanente. Nietzsche profirió: "He temido muchas veces que nosotros no entendiésemos esto de una manera suficientemente 'griega', que nos estremeceríamos si alguna vez lo entendiésemos 'a la griega'".[38] Una Grecia comprendida de esta manera, pensaba el entonces joven filólogo, podía dejar lecciones admirables sobre la fuerza vital y artística de los antiguos griegos, inexplicable muchas veces desde la razón y, por tanto, oscura, pero hermosa en su inmensa y desconocida libertad. Desde este sentimiento, germinará en Nietzsche la idea profunda del instinto dionisiaco como la más pura raíz del arte y el pensamiento griegos, no sólo como vidente de una nueva era, sino como, según afirma José Antonio García Miguez,[39] "profeta y adivino del pasado", como crea-

[38] F. Nietzsche, "La lucha de Homero", en *Estudios sobre Grecia*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 154.

[39] José Antonio García Miguez, Prólogo, *ibidem*.

dor de una historia que en el arte readquiriría la vida espontánea que siempre había tenido y que sólo era aprehensible desde la pasión emocional por Grecia. Pero no nos confundamos: la lectura nietzscheana de Grecia parte de *determinadas asunciones*, planteadas con un estilo que las muestra como no problemáticas. El filósofo alemán no pretende postular su interpretación de la Antigüedad como "real", como un discurso que narra "cómo realmente sucedieron los hechos"; busca, más bien, un efecto retórico y provocador a sabiendas de que se opone a las visiones más generalizadas del pasado clásico en su siglo. Cuando habla del renacimiento del mito trágico como nuevo despertar de la perspectiva clásica, lo hace desde la conciencia de la *ficcionalidad* de su nuevo clasicismo, esta vez *inventado* a partir de los rasgos del extravío sagrado, la vivencia de la desmesura y el posterior enmascaramiento artístico, los cuales circunscribió en su concepción de una Grecia apolíneo-dionisiaca. Asimismo, los griegos como "pueblo ahistórico" son otra metáfora cuyo sentido se relaciona con el sueño nietzscheano de integrar la historia a nuestra propia vida, partiendo de la pregunta sobre el significado de la Antigüedad para nosotros.

Leamos el siguiente parágrafo de *Nosotros los filólogos*:

> Puntos elegidos de la Antigüedad: por ejemplo, el poder, el fuego y el vuelo del antiguo sentimiento musical (por la primera oda pítica), la pureza del sentimiento histórico, la gratitud por los dones de la cultura, fiestas de fuego, fiestas del trigo. El ennoblecimiento de la envidia, los griegos, el pueblo más envidioso. El suicidio, odio contra el viejo, contra la pobreza. Empédocles sobre el amor sexual.[40]

Como James Porter argumenta, la disparidad e incoherencia de esta lista de supuestas características griegas reflejan su origen, no la Antigüedad, aunque ello no implique que carezcan de cierto soporte textual, sino cierta libertad para proyectar imágenes, la misma ejercida por los académicos de la filología. ¿En qué se distinguen las imágenes de Nietzsche? Porter concluye: "Models of historical projection, Nietzsche's Greeks betray the blemishes of their own construction: inconsistency, and even implausability, is precisely the point".[41] Quizá en los pasajes arriba citados, Nietzsche sólo invita a los "filólogos de etiqueta" a reforzar con sus objeciones su punto de vista: ¿qué haría, a final de cuentas, que una descripción contraria de los griegos como "maduros", "desapasionados",

[40] F. Nietzsche, "Nosotros los filólogos", 1, §202, p. 280.

[41] "Modelos de proyección histórica, los griegos de Nietzsche traicionan las imperfecciones de su propia construcción: contradicción, y aun implausibilidad, es justo el punto." James I. Porter, "Afterphilology", en *New Nietzsche Studies, Nietzsche, Philology, Antiquity: 1872-2000*, vol. 4, 2000, p. 35. La traducción es mía.

"amantes de la verdad" e "históricos", fuera menos engañosa? ¿Acaso la Grecia de la noble sencillez y la serena grandeza es menos ilusoria que la de profundos instintos dionisiacos? ¿No es cada lectura resultado de una determinada cuadrícula colocada de modo artificial sobre aquello que llamamos "Antigüedad"? ¿A qué intereses sirven unas y otras imágenes? Neville Morley opina lo siguiente:

> The fact that ancient evidence could be adduced to support entirely contradictory positions exposes that the fact that, in either cases, the scholar generalizes from a particular reading of selected texts and chooses to highlight particular characteristics for his or her own purposes, from his or her own preoccupations and concerns. Why does it *matter* whether or not the Greeks are described as "historically minded", or Thucydides hailed as the founder of history? [42]

La propuesta nietzscheana de un acercamiento intuitivo a la Antigüedad,[43] inserta en su concepto de la historia como obra de arte, problematiza el pasado en la misma medida en que su propia reconstrucción de Grecia es problemática. Debido a la complejidad de los textos filológicos de Nietzsche, concebidos entre 1867 y 1871, su idea del pasado clásico no puede reducirse a una sola fórmula... como la de "anticlásico". El filósofo alemán, y de ahí la dificultad de su interpretación, no tiene una postura fija en cuanto a su descubrimiento de Grecia, plena de figuras transitorias y ambivalentes marcadas por la contradicción y la paradoja, aunque unidas por una línea vertebral a lo largo de su filosofía: la figura de Dionisos como parangón de la comprensión trágica de la existencia, como símbolo de una vida vivida con plenitud en la asunción del dolor y la muerte. Con la filosofía temprana de Nietzsche, en la cual su juicio

[42] "El hecho de que la evidencia antigua podría ser presentada para sostener posiciones completamente contradictorias expone el hecho de que, en ambos casos, el erudito generaliza a partir de una lectura particular de textos selectos y decide resaltar determinadas características que sirven a sus propios propósitos, preocupaciones e intereses. ¿Qué importa si los griegos son descritos o no como poseedores de una 'mentalidad histórica', o Tucídides aclamado como el fundador de la historia?". Neville Morley, "Unhistorical Greeks: Myth, History, and the Uses of Antiquity", en *Nietszche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Londres, Camden House, 2004, p. 33. La traducción es mía.

[43] "Si nos colocamos frente a la antigüedad desde un punto de vista científico, ya sea que contemplemos los hechos con los ojos del historiador tratando de reducirlos a concepto, ya sea que, como el naturalista, comparemos las formas lingüísticas de las obras maestras antiguas, tratando de someterlas a una ley morfológica, siempre perderemos aquel aroma maravilloso del ambiente clásico, siempre olvidaremos aquel anheloso afán que sólo nuestro instinto estético puede descubrir en las obras griegas." F. Nietzsche, "Homero y la filología clásica", p. 28.

radical de Grecia y la filología no se circunscribe sólo a *El nacimiento de la tragedia*, la identificación del pasado como un momento seguro y estable se vuelve dudosa; por ello, caracterizar sus imágenes de la Antigüedad en el tiempo histórico constituye una tarea riesgosa, pues siempre parecen ser elusivas y fantasmales, puestas en escena más como constructos que como figuras "objetivamente" históricas. Para Porter, los griegos representativos de Nietzsche son ambiguos e irrecuperables; su interés recae no en su posibilidad de fijarlos en el tiempo, sino en su problematicidad y su capacidad para abrir preguntas. Heráclito, Sócrates, Theognis, Demócrito son *tipos filosóficos* surgidos de una reinvención de la Antigüedad que se otorga a sí misma —como exige todo pensar aristocrático— el poder de nombrar las cosas en su posibilidad, no en su facticidad. "Se trata —dice Nietzsche— del intento de darse *a posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que en efecto se procede, un intento que es siempre peligroso."[44] Por otra parte, me parece que en el juego en el que la filología busca más la esencia creativa del acercamiento a la Antigüedad que el virtuosismo del comentario —que se muestra, desde esta perspectiva, como vacío y como un síntoma de patología intelectual—, Nietzsche restablece imaginariamente la preponderancia de la poesía sobre la historia a la que Aristóteles alude en el libro IX de su *Poética*: "la poesía es más filosófica y de mayor peso que la historia, pues la poesía habla de aquello que es universal"; más aun, el centauro que Nietzsche inventa al unir filología y filosofía, unción del estudio del pasado a una *Weltansschaung*, es también el de una amalgama entre poesía e historia que infracciona las cronologías ordinarias para preludiar el restablecimiento de la salud de una cultura que ha aprendido a hacer un uso sano de la historia como construcción de un horizonte y a reconocer para sí misma la ficcionalidad de éste.

> Nietzsche's vision of Antiquity obeys no ordinary cronologies. The world he professes to admire in, say, "Homer's contest" (1872) is labeled "pre-homeric", and it designates a state of mind and of character that can reoccur in any age, rather than being bound to a fixed time. That is also the basic premise of Dionysian metaphysics and of the hoped-far "rebirth" of Greek tragedy: Dionysianism is presented by Nietzsche as an insight into transhistorical truth that in fact underlies all reality, buy which may prove to be no more than an idealization of reality itself and what may amount to the same thing, a German myth ("the rebirth of German myth").[45]

---

[44] F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio...*, p. 66.

[45] "La visión de Nietzsche de la Antigüedad no obedece a cronologías ordinarias. El mundo que él admira en, por ejemplo, 'La lucha de Homero' (1872), es etiquetado como 'prehomérico' y designa más un estado mental y un carácter que pueden reaparecer en cualquier época que un suceso sujeto a una época determinada. Ésta es

Desde una postura que busca recapitular y abrir a su vez nuevas perspectivas, las figuras nietzscheanas del pasado clásico, expuestas como ficciones, son las fichas de un juego intelectual que "mide y compara" cuando valora de modo frío el complaciente y extendido prejuicio sobre las "virtudes del hombre moderno" como cima del "progreso histórico". Este juego se despliega en el terreno del interés de Nietzsche por los aspectos psicológicos de la historia, es decir, por la búsqueda de las necesidades espirituales y emocionales a las que los tres tipos de historia —la anticuaria, la monumental y la crítica— responden; por la cercanía crítica a la actividad histórica del mundo moderno, cuyo afán de conocimiento tiene como raíz oculta la funcionalización del pasado, como mito afirmador de la propia modernidad, y de la historia, como un medio de confirmar el sentido de la existencia. Pero el problema no es tanto la funcionalización: la historia siempre sirve para enmascarar el pasado en favor del presente, y es resultado de la necesidad de crear mitos con los cuales podamos enfrentarnos al absolutismo de lo real. El peligro, señala Nietzsche, recae en que el sentido histórico irrefrenado destruye justo las ilusiones, esto es, las distintas narrativas. Quizá su opinión de la Antigüedad no sea plausible en muchos aspectos como historia, pero sí como parábola y como nuevo mito en el que el criterio estético para un uso del pasado produce un lienzo de eventos históricos que quiere tomar lo que está vivo *ad aeternum*, lo que de *pathos*[46] tiene la verdad que construye. Quien así procede considera que el conocimiento tiene el mismo valor que una bella ilusión, la cual es suficiente para la vida, puesto que el valor de la verdad no depende de sus pruebas ni de su certeza, sino de sus efectos. Para Nietzsche, el filólogo que se acerca a la Antigüedad con una concepción filosófica de ella, dispone de valentía y no se asusta ante el surgimiento de la paradoja: como filósofo reconoce que nada puede

también la premisa básica de la metafísica dionisiaca y del esperanzado 'renacimiento' de la tragedia griega: el dionisismo es presentado por Nietzsche como una comprensión de la verdad transhistórica que subyace a toda realidad, de la cual puede mostrarse que no es más que una idealización de la realidad misma y que viene a ser lo mismo que un mito germano ('el renacimiento del mito alemán')." J. I. Porter, *op. cit.*, p. 36. La traducción es mía

[46] Según Daniel Breazeale, en una nota de su traducción de los fragmentos y notas de Nietzsche de los setenta tempranos, el filósofo alemán utiliza la palabra *pathos* de un modo que recuerda su original contraste griego entre *ethos* —*i.e.*, lo que de permanente hay en el carácter de una persona, los elementos universales u objetivos de una experiencia u objeto— y *pathos* —*i.e.*, las experiencias más transitorias y pasivas, los elementos personales y subjetivos de algo—. De este modo, cuando Nietzsche habla del "*pathos* de la verdad", no hace una reflexión sobre la verdad misma, ya que no hay tal, sino sobre los sentimientos del hombre respecto de lo que llama la verdad. *Vid.* F. Nietzsche, *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*, Londres, Humanities Press International, 1993.

ser conocido del todo, puesto que el intelecto *se desliza sólo en la superficie.*[47] El sentido común no se le impone más y tiene "el valor de buscar él solo su propio camino",[48] guiándose por un impulso interior que es señal, para Nietzsche, de que se encuentra lo suficientemente maduro como para ser filólogo y apropiarse de forma real de los antiguos. Si reflexionamos sobre la postura de Nietzsche acerca de su propia carrera filológica, confrontar *El nacimiento de la tragedia* aludiendo a su corroboración histórica para juzgarlo, evidencia que no comprendemos el intento del entonces joven pensador por eliminar las fronteras entre filosofía e historia en favor de una transformación mutua, en un diálogo que devuelve a la filosofía, "la diosa desnuda más sincera", como la llama en su "Segunda intempestiva", su valor para la vida y el presente. Comprendemos muy poco a Nietzsche cuando de forma orgullosa y erudita afirmamos que el Sócrates de *El nacimiento de la tragedia* no coincide con el "Sócrates histórico" —del que, por cierto, ni siquiera se sabe mucho—, que su interpretación de la filosofía de Heráclito es incorrecta y un resultado de un desfasamiento total afirmar que el coro satírico, una figura por completo arcaica, está infectado por el socratismo y aun por el platonismo. Ni Wilamowitz ni quienes como él buscan confrontar la reinvención nietzscheana de la Antigüedad reduciendo su verdad a los hechos han comprendido que el diálogo del filósofo con el pasado no estaba dirigido por el interés de investigar la coherencia lógica del pensamiento, sino por responder de manera reflexiva a los problemas que surgen de tal confrontación. Quizás Wilamowitz podría ser disculpado, puesto que él criticó y condenó la primera obra de Nietzsche, conside-

---

[47] "This proposition must be established: We live only by means of illusions; our consciousness skims over the surface. Much is hidden from our view. Moreover, there is no danger that man will ever understand himself *completely*, that he will penetrate at every instant all the laws of leverage and mechanics and all the formulas of architecture and chemistry which his life requires. However, it is quite possible that the *schema* of everything might become known. That will change almost nothing regarding our lives. Besides, this is all nothing but formulas for absolutely unknowable forces." "Esta proposición debe ser establecida: vivimos por medio de ilusiones; nuestra conciencia sólo roza la superficie. Mucho se esconde a nuestra mirada. Más aún, no existe el peligro de que el hombre alguna vez llegue a comprenderse a sí mismo *completamente*, de que la voluntad penetre en todo momento las leyes de la palanca y la mecánica así como las fórmulas de la arquitectura y la química que su vida requiere. Sin embargo, es muy posible que el esquema de todo pueda llegar a conocerse, pero eso no modificará casi en nada lo que se refiere a nuestra vida. Además, todo esto no son más que fórmulas para fuerzas absolutamente incognoscibles." F. Nietzsche,"The philosopher: Reflections on the Struggle between Art and Knowledge", en *ibidem*, p. 18: Esta idea está presente a lo largo de toda la obra nietzscheana y es medular en su teoría del perspectivismo. La traducción es mía.

[48] F. Nietzsche, "Cómo se llega a ser filólogo", p. 273.

rándola como la obra de un filólogo en un sentido purista; pero no nosotros, a quienes nos debiera quedar ya claro que es una obra cuyos límites se extienden a la filosofía y que de modo astuto usa la historia para liberarse del peso de la tradición y poner en acto la habilidad de aquel que se acerca al pasado no para satisfacer el impulso incontrolado de conocimiento, vagando "por entre los tesoros artísticos de una galería", sino para extraer de ella "la idea de lo grande y hacerlo posible nuevamente", eso sí, "sin sofocar el impulso mismo de la vida que avanza".[49] De acuerdo con Hayden White, en el contexto nietzscheano la sabiduría histórica no coincide con el conocimiento o la formación históricos, sino que es *visión dramática, trama*; la tarea del historiador no es generalizar, sino inventar variaciones ingeniosas de lo más común, "utilizar el pasado como instrumento para la vida, transformando lo acontecido en historia nueva".[50] Para ello, se requiere superar el clima de opinión heredado y olvidar de forma creativa aquello que de la historia "no vale la pena". Desde este punto de vista, sólo quien se comporta como un creador logra reconocer el sentido de la historia como obra de arte: no un fin, sino un acicate, y no un mero hecho, sino un engaño que sirve a la vida. Si para White la poesía es en sí misma el medio de trascender las reglas del lenguaje, la historiografía metafórica es el de abolir las reglas convencionales de explicación y entramado histórico. En ella, el historiador es gobernado por "el espíritu de la música" y hace del pasado el pretexto para el descubrimiento de "melodías ingeniosas"; la disolución del sueño de un método que permita dar algún sentido a la historia en general hace que "la representación histórica vuelva a ser puro relato: sin trama, sin explicación, es decir, 'mito', en su sentido original tal como lo entendía Nietzsche, 'fabulación'".[51] Aquí la exigencia de objetividad se relaciona con la fuerza plástica de la perspectiva artística[52] y la absorción individual del objeto por parte del historiador o el filólogo y, por tanto, obedece a un impulso egocéntrico que asume una responsabilidad por el pasado, en tanto que éste es una prefiguración de su propia responsabilidad ante el presente y su capacidad de afectarlo para abrirse al futuro. Convertir *en carne y sangre* lo lejano[53] —apropiarse del pasado y actualizarlo— nece-

[49] F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio...*, p. 75.

[50] *Ibidem*, p. 46.

[51] H. White, *Metahistoria*, p. 354.

[52] F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Selección de fragmentos póstumos (1869-1889)*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 61: "El artista necesita la infidelidad de la memoria para no copiar la naturaleza, sino para transformarla."

[53] F. Nietzsche, *Sobre el perjuicio y la utilidad...*, p. 44: "Cuanto más poderosas son las raíces de la naturaleza más interior de un hombre, tanta mayor cantidad de pasado logra apropiarse o apresar. Y si se piensa en la más poderosa y enorme naturaleza jamás imaginada, tendremos que reconocer que no existiría para ella ningún

sita de un horizonte específico, casi personal, dentro del cual se interpretan los hechos, sin buscar respuestas claras y distintas en el pasado, sin destruir las ilusiones y su atmósfera envolvente: "¿No se destruye o, como mínimo, se paraliza prematuramente aquello que aún no se ha extinguido en sus efectos vitales, cuando esta curiosidad se enfoca sobre incontables micrologías de la vida y sus obras y se buscan problemas cognoscitivos allí donde se debería aprender a vivir y a olvidar todos los problemas?".[54] Para Nietzsche, la subjetividad del historiador es vital y ello supone la negativa a medir las opiniones y acciones del pasado, desde las del presente, pues implica reflexionar en profundo sobre la tradición, la cual, tomada al pie de la letra, niega el acceso a lo que el filósofo considera el problema *real* de la historia. La tradición desplaza las perspectivas, congela la historia en el prestigio de la "fuerza de los hechos" y del éxito de lo que "ha triunfado", pero también nivela y no nos deja sorprendernos en exceso de nada. Su más puntual cómplice es el historiador que asigna a todo el mismo valor, se suma al trabajo en común y a las utilidades generales y se ata a un pasado fijo, "Porque, en el fondo, ¿qué es la tradición? Simplemente una autoridad superior a la que se obedece no porque lo que ordene sea útil, sino por el hecho mismo de que lo *ordena*. El sentimiento de 'respeto' a la tradición es ese temor a un poder incomprensibe que trasciende lo personal".[55] Nietzsche defiende el pasado como "algo vivo", como *memento vivere*, prescindiendo de las causas y apropiándose de los efectos. Para él, la razón por la cual el erudito es incapaz de comprender de modo adecuado el hecho histórico deriva de que aun cuando puede ser todavía algo vivo que afecte al presente, lo momifica y paraliza y lo entiende como algo "superado" o en definitiva muerto, actuando "en cualquier caso como si su lema fuese: 'dejad a los muertos enterrar a los vivos'".[56]

La petrificación del sentido histórico quiere preservar la Antigüedad a toda costa como una pieza de museo que tras la vitrina marca una distancia insalvable entre ella y su espectador, quien se dedica sólo a observar la vida, como si ésta fuera consistente y limitable. Pero, piensa Nietzsche, cuando la Antigüedad llega a nosotros impulsada por el hálito vital del presente, cuando vemos en ella a la vida expresándose, ya no preserva cualidades prístinas y ejemplares iguales para todos, sino que se

tipo de limitación histórica que pudiera actuar sobre ella de un modo agobiante y perjudicial, pues atraería todo lo pasado, propio y extraño hacia sí, lo asimilaría y lo transformaría en sangre".

[54] *Ibidem*, p. 99.

[55] Germán Cano, *Como un ángel frío. Nietzsche y el problema de la libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 113.

[56] F. Nietzsche, *ibidem*, p. 59.

transforma en una metáfora que educa respecto de nuestra propia experiencia se somete también, como todo en la vida, a la destrucción, al peligro de "instaurar nuevas costumbres y nuevos instintos" que establecen la distancia *entre una primera y una segunda naturaleza.* "Lo principal —dice Nietzsche— siempre es que exista una necesidad de aprender y de experimentar algo. Lo que se descubre y se recopila de modo artificial permanece muerto, o sea, no se combina con un corazón productivo ni se convierte en carne y sangre, sino que pesa sobre el individuo y le perjudica: son como balas de plomo en el cuerpo."[57]

Envuelta en estas reflexiones, la Grecia antigua se convirtió en Nietzsche en un instrumento para la vida que transformaría la historia en historia nueva, animada por un presente autorreflexivo que también lleva el pasado a juicio, puesto que se resiste a ser epígono de glorias pasadas o un *vástago tardío de los tiempos.* Así, quien se acerca al pasado desde la vitalidad de su presente, de su momento, no escatima en reconocer la economía de fuerzas que forman la historia, compuesta, según el filósofo, de momentos fértiles que alternan con momentos de esterilidad creativa; para ello, se necesita poseer cierto grado de vigilia que permita reconocer aquello que contribuye a la valoración de uno mismo e incita a las propias fuerzas creativas a reconstruir la unidad entre nuestro deseo interno y el deber externo, pues lo que no contribuye a esto no vale la pena saberlo y sí olvidarlo, en tanto que es un impedimento para ser libre y enteramente uno mismo. Sólo en este sentido podría la historia cumplir con la función pragmático-vital que Nietzsche le asocia: el cuidado de sí como primer elemento de su carácter formativo.

[57] F. Nietzsche, "Cómo se llega a ser filólogo", p. 285.

INCONMENSURABILIDAD AXIOLÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE ISAIAH BERLIN

Francisco Javier Higuero*

La producción ensayística de Isaiah Berlin, según el mismo pensador expresa sin disimulo alguno en *Concepts and Categories,* se interesa con prioridad manifiesta por lo entendido, en términos filosóficos, como historia de las ideas.[1] Por consiguiente, cuando se estudian sus escritos se vuelve imprescindible considerar las numerosas y variadas contribuciones conceptuales proporcionadas por muchos otros pensadores no sólo contemporáneos, sino también pertenecientes a épocas anteriores, al tiempo que se abren nuevos horizontes de todo tipo orientados hacia un futuro más o menos próximo y alcanzable.[2] No

* Wayne State University Detroit, Michigan, E.U.A.

[1] Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres, Hogarth Press, 1978.

[2] La apertura evidenciada en las propuestas conceptuales de Berlin posee parecidos de familia intertextuales procedentes de lo especulado, desde parámetros liberales, por Karl Popper en *The Open Society and its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945. No obstante, el concepto de inconmensurabilidad, tan defendido por Berlin en la mayoría de sus escritos, resulta por completo inaceptable para Popper. En *La lógica de la investigación científica,* Madrid, Tecnos, 1973 y en *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, este filósofo se opone taxativamente a la inconmensurabilidad de las tradiciones, prejuicios o teorías. El raciocinio crítico que resume gran parte de las disquisiciones conceptuales de Popper presupone que planteamientos diversos sean conmensurables para que pueda efectuarse la consiguiente discusión, resultante en muchos casos en la producción de determinadas falsaciones. Es de sobra conocida la polémica que a

debería olvidarse, desde un primer momento, que en *The Croked Timber of Humanity* Berlin se pronuncia en favor de otorgar la consideración de pensadores originales a aquellos filósofos predispuestos a extraer de lo desarrollado por otros pensadores lo preciso y necesario con el fin de corroborar o reincidir en sus propias teorías.[3] Ahora bien, las diferencias entre los planteamientos de dichos pensadores no radican tanto en las discusiones sobre los hechos, sino más bien en las categorías o estructuras básicas mediante las cuales se perciben variaciones entre diversas culturas. En consecuencia, el objetivo perseguido por la filosofía política consistiría en el estudio empírico y el examen meticuloso de lo que constatablemente existe o ha existido. Tales hechos son conocidos con la expresión "materialidad fáctica". La principal finalidad de esta filosofía se orienta a descubrir y analizar las categorías y los modelos por medio de los cuales se organiza esa materialidad, para así poder discernir posibles conflictos e impedimentos que obstaculizan la construcción de maneras más convenientes de organizar, descubrir y hasta explicar la experiencia. En última instancia, se trata de proceder al escrutinio de los modelos existentes, paradigmas teóricos y estructuras conceptuales que gobiernan variadas visiones del mundo, sin dejar de establecer comparaciones y paralelismos entre las pertinentes categorías implicadas. Las páginas que siguen se proponen atender las argumentaciones raciocinantes de Berlin, con el propósito de evidenciar el pluralismo inconmensurable de valores, asociado con las concepciones explicativas de la materialidad fáctica, convertida ésta en contundente punto de partida.

Al comienzo del discurso argumentativo de *The Croked Timber of Humanity,* Berlin afirma que para descubrir los modelos explicativos, convertidos en referencias precisas e imprescindibles, es necesario disponer de una percepción imaginativa que favorezca un conocimiento adecuado de la mentalidad generada por el modelo en cuestión, el cual se relaciona a su vez con los juicios de valor emitidos e involucrados en cualquier discusión acerca de conceptos éticos tan fundamentales como pudieran ser la libertad, la justicia y hasta la misma autoridad. En *Concepts and Categories,* Berlin insiste en el hecho de que por lo regular son varios los modelos superpuestos, actúan al mismo tiempo y no es posible descubrirlos en su totalidad. Debido a esta apreciación crítica, los análisis propuestos por el pensador resultan necesariamente limitados. De cualquier forma, debe sostenerse que los modelos poseen validez en las es-

este respecto mantuvo Popper, al defender dicha tesis frente a las propuestas explicativas desarrolladas por Thomas Kuhn en *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

[3] I. Berlin, *The Croked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979.

feras de acción correspondientes a cada uno de ellos; no pueden aplicarse con fanatismo a otras circunscripciones pragmáticas, afincadas en la materialidad verificable de los hechos, a los que se precisa prestar una merecida atención. Conviene puntualizar a este respecto que Berlin no tiene reparo alguno en pronunciarse en favor de la relación establecida entre determinadas formas de pensamiento y experiencias empíricas previas o concomitantes, según los casos. Para expresarlo en otros términos, las especulaciones por las que se interesa no se encuentran por completo abstraídas de la materialidad fáctica y, por tanto, Berlin no puede estar de acuerdo con los desencarnados raciocinios esgrimidos por el sujeto pensante cartesiano, el ego trascendental kantiano o el Espíritu absoluto hegeliano, repleto de connotaciones idealistas.[4]

En conformidad con lo aportado por John Gray en "On Negative and Positive Freedom" e *Isaiah Berlin*, lo mismo que por Elena García Guitián en *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, se ha convertido en un lugar común considerar el posicionamiento de Berlin en favor del individuo empírico y en contra de imposiciones trascendentes y universales, apoyadas en premisas coherentes con las demandas implementadas por el entorno cultural de la época ilustrada y moderna.[5] De acuerdo con tal defensa del sujeto individual concreto y verificable, Berlin intenta prevenir en contra de concepciones positivas de la libertad, subordinadas a finalidades en muchos casos impuestas. Este pensador se inclina a promover la importancia otorgada a la libertad negativa, concebida como ausencia de ataduras o constricciones que impedirían actuar de acuerdo con las decisiones tomadas por uno mismo. Tal libertad consiste en un rechazo de cualquier tipo de interferencias espurias al momento de verse en la tesitura de actuar en consonancia con la capacidad que cada cual tiene para elegir diversos bienes ofrecidos, valores encontrados o alternativas tal vez excluyentes entre sí. Para Berlin, la libertad negativa, por tanto, siempre connota la capacidad de elegir y nunca el reconocimiento

[4] El hecho de que Berlin ponga de relieve sus distanciamientos especulativos respecto de lo sostenido por René Descartes en *The Discourse on Method and the Meditations*, lo mismo que por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura* y Georg Wilhelm Friedrich Hegel en *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y *Reason in History*, no implica un rechazo contundente de las posiciones filosóficas adoptadas por estos pensadores, en su conjunto. Con frecuencia, Berlin se sirve de aproximaciones conceptuales ajenas a las suyas para esclarecer del mejor modo posible sus múltiples aproximaciones analíticas.

[5] John Gray, "On Negative and Positive Freedom", en Z. Pelczynski y J. Gray [eds.], *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, The Atlone Press, 1984, pp. 321-348; *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press, 1996. Elena García Guitián, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

de una necesidad implacable frente a la cual nada puede hacerse. En contrapartida a esta concepción de libertad negativa, la positiva consistiría no en la posibilidad de elección, sino en la obediencia a la voluntad racional, expresada quizás en el imperativo categórico, explicado por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón práctica*.[6] Ahora bien, se precisa reiterar que la defensa de la libertad negativa, tal como la realiza Berlin, no implica convertirla en un valor absoluto que trascendería a cualquier otro. El filósofo británico no acepta la prioridad incondicional de nada, la cual, en determinadas condiciones, se vería precisada a competir o establecer ciertos acuerdos más o menos explícitos con otros valores, dignos también de la debida atención ética.

Aunque sea difícil determinar hasta dónde se extiende la libertad negativa, lo cierto es que puede disminuir debido a actos de omisión, en unos casos, y como consecuencia de intervenciones deliberadas, en otros. Por otro lado, no resulta superfluo insistir en que los juicios emitidos sobre la libertad negativa no son neutrales ni en términos de valores ni tampoco desde parámetros teóricos. Por el contrario, se encuentran repletos de valores y se relacionan con demandas teóricas que pueden hallarse caracterizadas en gran medida como controvertidas. La relación existente entre la libertad negativa y los mencionados valores y teorías se debe a que aquella libertad involucra tener que elegir entre diversas opciones no siempre claras, las cuales no deben ser obstaculizadas ni impedidas por otros sujetos individuales, interesados a su vez en el ejercicio e implementación libre de sus propios derechos y convicciones. A este respecto, se precisa reiterar que los obstáculos propensos a aparecer o dificultar la actuación libre en muchos casos son altamente cuestionables y algunas veces ni siquiera se consideran como tales. El motivo por el que los impedimentos y ataduras de todo tipo, obstaculizadores de la libertad, deben superarse y hasta desaparecer es porque en gran parte eliminarían la autonomía propia del sujeto individual, defendida desde múltiples focalizaciones perspectivistas por Berlin. La autonomía está relacionada de manera directa con el hecho de que la libertad es un bien intrínseco y un valor decisivo y último, y no simplemente un medio o instrumento para satisfacer ciertos deseos. Sin libertad negativa no existe posibilidad alguna que permita efectuar una elección autónoma, la cual convierte, de hecho, a los sujetos individuales en creadores de ellos mismos y autores de sus propios actos.

[6] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975. La desconfianza en las posibilidades insertas en la naturaleza humana, implicadas por la concepción ética esgrimida en la filosofía de Kant, ha sido desenmascarada, con acierto y precisión, por Rafael Corazón González en *El pesimismo ilustrado y las teorías políticas de la Ilustración*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005.

De acuerdo con lo que Berlin deja claro con reiterada insistencia en sus escritos ensayísticos, no cabe resolver los problemas planteados por el concepto de libertad recurriendo a un análisis cultural exento de valores, de modo que al final no quede sino una sola concepción de libertad viable o coherente. Sin embargo, se precisa no olvidar que el concepto de libertad negativa muy bien podría remontarse intertextualmente a las especulaciones teóricas desarrolladas por Thomas Hobbes en *Leviatán*, cuando de forma explícita afirma que un hombre libre es quien no tiene ni encuentra ningún impedimento para hacer lo deseado y querido por él.[7] En consecuencia, el ámbito de la libertad negativa sería el de la ausencia de cualquier interposición. En este sentido, libertad connota "libertad de" o la necesidad de poseer un espacio de no interferencia para el ejercicio de la autonomía propia del sujeto. Expresado de modo distinto, existe una relación directa entre menor interferencia y mayor ejercicio de la libertad. Por ello, Berlin no puede hallarse de acuerdo con Jean-Jacques Rousseau, quien, según lo expuesto y defendido en *El contrato social,* no entendía el concepto de libertad negativa del individuo como capacidad para que no se inmiscuyan con él dentro de un determinado ámbito.[8] Según el juicio crítico del filósofo francés, la libertad consistiría en que todos los miembros idóneos de una sociedad y no sólo unos cuantos participen en el poder público, el cual poseería el derecho de interferir en cada aspecto de la vida de los ciudadanos. En este ámbito social, la libertad innata habría desaparecido, conforme lo ha expresado el propio Berlin, refiriéndose a una pregunta formulada por Rousseau: "Rousseau asks why it is that man, who was born free, is nevertheless everywhere in chains".[9] Tal vez lo que Rousseau no es capaz de reconocer de modo explícito vendría a consistir en que la doctrina política de la soberanía absoluta es tiránica en sí misma, pues no sólo limita el ejercicio de la libertad, sino que además impone restricciones en aras de objetivos extrínsecos y a los que se les otorga un valor último, decisivo y presuntamente inalienable.

La defensa inequívoca del pluralismo que efectúa Berlin en el conjunto de sus escritos ensayísticos se opone a cualquier tipo de absolutismo monista, impuesto de la forma que fuere. El pluralismo afecta, sobre todo, a la diversidad de valores, muchos de ellos inconmensurables, es decir, incapaces de ser comparados entre sí de acuerdo con medidas racionales. Con frecuencia, los sujetos individuales se ven precisados a

[7] Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1982.

[8] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1998.

[9] I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979, p. 22. "Rousseau se pregunta por qué el hombre, que ha nacido libre, siempre se encuentra, sin embargo, encadenado."

escoger entre tales valores o bienes rivales, en oposición a lo considerado por ellos como males rechazables, pero acechantes. Sin embargo, en modo alguno pudiera pensarse que existiera una sociedad perfecta como la especulada por Rousseau, en la que aparecieran con claridad los ideales y bienes a los cuales es indiscutible tender. Según lo expuesto por Berlin, tal sociedad no sólo resulta utópica, sino incluso incoherente respecto de las premisas proporcionadas por la materialidad fáctica de la que se precisa partir,[10] desde la cual se insiste en la existencia de múltiples valores que entran en conflicto mutuo, sin llegar a encontrar una solución armoniosa y reconciliadora, aceptable para todas las partes involucradas, pues no existe una medida común que sirva para arbitrar lo acaecido y zanjado de modo definitivo. Conviene puntualizar que el pluralismo defendido por Berlin no resulta ser sólo extrínseco y exterior al conjunto de los seres humanos, sino que también es apreciable en la interioridad de cada uno de ellos, precisados, en consecuencia, a tomar decisiones autónomas, dirigidas a cambiar incluso la propia personalidad. Esta concepción del ser humano aproximaría el pensamiento de Berlin a lo exteriorizado por el movimiento romántico, aunque dicho historiador de las ideas no repare en reconocer el valor de la emancipación intelectual y de la propia crítica racional esgrimida en la época cultural de la Ilustración. Ahora bien, la multiplicidad de valores, sean extrínsecos a cada sujeto individual o interiores a él, se halla en conformidad con una concepción histórica del ser humano, quien se considera no como una realidad fija y bien asentada, sino en cambio continuo, estimulante y desafiador de esencias inmutables o abstractas.

Para explicar la función ejercida por la historia dentro del pluralismo cultural de valores, Berlin se refiere con mucha frecuencia al pensamiento de Giambattista Vico, filósofo clave en el desmantelamiento del monismo racionalista.[11] Este filósofo de la historia habría sido el primero en articular el concepto de pluralismo cultural, como expresión de formas

[10] El concepto de materialidad fáctica responde a las especulaciones posmodernas realizadas por Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, Manchester University Press, 1984; *The Different: Phrases in Dispute*, Manchester, Manchester University Press, 1988; *Libidinal Economy*, Londres, Athlone, 1993, conforme lo ha evidenciado James Williams, *Lyotard. Towards a Postmodern Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1998. Lo connotado semánticamente por dicho concepto vendría a coincidir con el punto de partida de los raciocinios argumentativos de Berlin, alejados de cualquier modalidad de contaminación trascendental, recubierta de carácter idealista.

[11] En su obra *Ciencia nueva*, Barcelona, Orbis, 1985, Giambattista Vico ostenta un amplio examen, arropado de opulento lenguaje, que se derrama por una infinidad de incidencias y vestigios del acontecer humano, registrados en la memoria monumental, mítica y racional-filosófica de la humanidad.

de vida y valores diferentes, incluso a veces incompatibles. En consonancia con ello, habría que descartar la posibilidad de imaginar una sociedad perfecta, en la que todos los valores coexistieran de forma armoniosa no sólo debido a su carácter utópico, sino también por ser algo incoherente desde planteamientos intelectuales, tal como ya se ha advertido. Tampoco cabría realizar juicios de valor sobre una cultura, utilizando criterios supuestamente universales —pues caerían en la falacia de asumir la existencia de estándares eternos e inmutables— ni establecer comparaciones totales entre ellas, que son inconmensurables. A este respecto, conviene advertir que Vico ofrece, además, una visión dinámica de la historia, la cual, en opinión de Berlin, constituye un antídoto contra cualquier utopía estática e inalcanzable. No debe pasar inadvertida la comprobación factual de que a lo largo del proceso histórico los logros en ciertos aspectos van unidos de modo indisoluble a pérdidas en otros. Formas de experiencia valiosa desaparecen y no siempre son reemplazadas por algo mejor, lo que, sin duda, es prueba de la incompatibilidad histórica de ciertos valores. En consecuencia, se precisa descartar tanto la posibilidad de implementar la perfección como hasta el mismo concepto de ley natural, intemporal, cuya verdad pudiera ser captada por cualquier hombre en circunstancias determinadas.[12] El relativismo de Vico, con el que Berlin se encuentra de acuerdo, ataca, por consiguiente, la misma noción de verdad absoluta e incluso el concepto de una sociedad perfecta fundada sobre ella. Berlin observa el mismo posicionamiento en las argumentaciones históricas esgrimidas por Johann Gottfried Herder en *Reflections on the Philosophy of History of Mankind,* en donde se pone de relieve la relación intrínseca existente entre un individuo y su cultura.[13] Tal conexión se establece fundamentándose en el hecho de que los seres humanos no se crean a sí mismos de la nada, sino dentro de una tradición que condiciona sus pensamientos y emociones, es decir, su vida interior. Esta creencia se combina, a su vez, con la idea de que no hay valores universales, pues toda sociedad, época o forma de vida posee sus propios ideales y modelos, por lo cual, resulta imposible evaluar las distintas culturas de acuerdo con parámetros universales.

Aun reconociendo la notable influencia ejercida por Vico y Herder en la conceptualización de pluralismo axiológico defendido por Berlin, conviene dar un paso más con el fin de relacionar el pensamiento de este

[12] Para una apreciación crítica del concepto de ley natural, tal como se deriva de la teoría ética de Aristóteles, conviene consultar los precisos comentarios y raciocinios expuestos por Yves Simon, en *The Tradition of Natural Law*, NuevaYork, Fordham University Press, 1992.

[13] *Vid.* Johann Gottfried Herder, *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

historiador de las ideas con las reivindicaciones voluntaristas y hasta subjetivas, ostentadas en diversas manifestaciones del movimiento romántico. De acuerdo con lo esgrimido por las apreciaciones críticas de ese entorno cultural, el primado de la voluntad individual se impone a las exigencias naturales y a la sociedad. Lo importante viene a ser la defensa de los valores particulares de cada uno, la autodeterminación, sin prestar atención al coste. Todo ello supuso un verdadero cambio en las categorías del pensamiento ofrecidas desde posturas ilustradas, aunque ya se encontrara presagiado de alguna forma en las propuestas éticas del propio Immanuel Kant, quien en *La metafísica de las costumbres* consideraba al hombre como creador de valores, sin que cupiese apelar a algo superior.[14] Según Kant, las instituciones estarían al servicio de los hombres y, si no son adecuadas, deben cambiarse. El filósofo alemán insiste en que los ideales de los seres humanos merecen respeto, aun cuando no exista garantía alguna de que sean válidos objetivamente, pues la dignidad del hombre consiste en el hecho verificable de que es él mismo quien elige, y puede convertirse en su propio dueño. El romanticismo extremaría las consideraciones de Kant al establecer la preferencia prioritaria de la voluntad frente a la naturaleza, en la que se incluye tanto la razón como los sentimientos, y así, éstos de nuevo quedarían sometidos. Respecto de dichas argumentaciones, Berlin estaría de acuerdo con Kant al aceptar el juicio crítico de que, en última instancia, la capacidad de elegir caracteriza al hombre como tal. Las propuestas de Berlin se parecen más a las de Herder que a las del propio Kant, sobre todo cuando defiende un dinamismo histórico abierto al cambio y a la transformación.[15]

Aun aceptando alguna de las premisas y conclusiones adelantadas por Kant, en muchos de sus escritos ensayísticos, Berlin ostenta de manera obvia un manifiesto desacuerdo con el utopismo de la tradición racionalista, asociada de modo indeleble con las posturas ilustradas. Forma el núcleo común atribuido a esa tradición el modelo, más o menos bien definido y delimitado, de una sociedad ideal en la que no existe conflicto y todos los hombres consiguen la máxima realización de sus

[14] I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2002.

[15] En su obra *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*, Lewiston, Nueva York, Edwin Mellen Press, 1989, Robert Kocis afirma que el pensamiento de Berlin se halla influido por dos doctrinas incompatibles: el universalismo moral de Kant y el pluralismo histórico de Herder. Aunque reconoce la influencia de algunas de sus doctrinas, Berlin, sin embargo, no percibe esa incompatibilidad en la idea particular que de ella se extrae. De Herder, se apropia de la noción de que los fines últimos de los hombres varían y que las preguntas planteadas por la humanidad tienen más de una respuesta; de Kant, acepta el indesdeñable valor otorgado a la capacidad de elegir.

potencialidades. Tal es el elemento utópico contra el que Berlin arremete y convierte en el objetivo de su crítica; el pensador advierte que, en el plano teórico, la idea de lograr una solución final para los problemas de la humanidad es falsa e incoherente. No se trata de considerarla difícil o imposible de alcanzar, sino que carece de sentido plantearla con lógica. El fundamento de semejante crítica procede del reconocimiento de que los valores últimos, constituidos en fines por sí mismos, pueden chocar y ocasionar graves conflictos. Ante tales circunstancias, los seres humanos se ven precisados a escoger, enfrentándose a dilemas irresolubles en los que elegir implica siempre pérdida. Berlin afirma que aceptar que algunos fines considerados humanos son al mismo tiempo últimos y mutuamente incompatibles deja sin sentido la idea de una sociedad perfecta, capaz de incorporar todas las soluciones correctas a los problemas fundamentales de la vida. En *The Croked Timber of Humanity*, añade que, aun cuando se mantuviera la convicción de que la sociedad perfecta fuese posible desde el punto de vista teórico, desde el práctico no podría articularse, pues llevar a efecto una propuesta genera a su vez nuevos cambios impredecibles. En otras palabras, aunque sea posible encontrar respuestas para muchos problemas, cada solución da lugar a un entorno existencial diferente, que es fuente de nuevas dificultades. Puesto que no pueden anticiparse los diversos y múltiples efectos de las mencionadas consecuencias, resulta incoherente una visión tan estática como la presentada por la utopía de la sociedad perfecta. Desde una perspectiva un poco distinta, si se considera la consecución de esa sociedad como un fin último, absoluto e irrebatible, con facilidad se admitiría que todos los sacrificios destinados a alcanzarla se consideran válidos. A este efecto, Berlin advierte que la historia del pensamiento consiste en el reconocimiento verificable y en la enumeración contundente de violentos conflictos surgidos entre reivindicaciones de expertos rivales. No se olvida de recordar que las guerras de exterminio fueron el resultado de la lucha entre partidarios de distintas respuestas verdaderas a estas cuestiones esenciales. De hecho, la sociedad perfecta no deja de ser un ideal que ocasionó, más que ningún otro, el que agrupaciones ingentes de seres humanos se sacrificaran a sí mismas y a otras colectividades. Mientras exista una meta considerada verdadera, parecerá que debe hacerse todo lo posible para alcanzarla, sea cual fuere el precio a pagar y los medios a utilizar. Lo desconcertante de este planteamiento no procede de que haya alguien dispuesto a sacrificarse o sacrificar a los otros por unos ideales —que Berlin comprende en determinadas circunstancias—, sino de que ellos no dejan de ser utopías irrealizables *de facto*.

Uno de los problemas básicos subyacente en las teorías interesadas en la defensa de la viabilidad de llegar a una sociedad perfecta se mate-

rializa, según Berlin, en un monismo al cual se incorpora una concepción de la naturaleza humana fija e inalterable. Por el contrario, considera que los seres humanos cambian de modo constante y, en consecuencia, no tiene sentido reivindicar que descubrir una verdad y vivir de acuerdo con ella permite conseguir la plena realización de la naturaleza humana.[16] Conviene agregar que los fines orientadores del comportamiento existencial son diversos y, además, varían de acuerdo con determinados entornos y circunstancias culturales. En consecuencia, la autorrealización individual de cada ser humano no se consigue buscando y alcanzando metas establecidas o impuestas de antemano, sino escogiendo el propio modo de vida, el cual se halla muy condicionado por cambios y modificaciones sociales alejadas sin discusión de planteamientos racionalistas estáticos y homogéneos. Para Berlin, el pluralismo axiológico es un valor fundamental que fomenta la creatividad humana, relacionada de hecho con el reconocimiento de la existencia de conflictos entre valores e ideales fácticamente inconmensurables.[17] Esa pugna no se debe a la ignorancia y a la incapacidad de los hombres para pretender alcanzar sus verdaderos objetivos, sino que es algo intrínseco a los hechos contrastables.[18] Puede muy bien afirmarse que la tragedia forma parte de la vida humana, sin ser susceptible de ser eliminada por principio. Debe aceptarse esta constatación, que determinará de manera esencial la idea adoptada tanto sobre la moral como acerca de lo político. Uno de los efectos más sobresalien-

[16] De lo expuesto en *Against the Current* se deduce que Berlin describe la naturaleza humana como algo en constante transformación. Pese a ello, también se encuentra en extremo escéptico acerca de la posibilidad de que esos cambios se produzcan. Las personas sólo podrían cambiar de verdad aplicando referencias graduales y mucha paciencia, debido, sobre todo, a que el poder de la tradición es en verdad eficaz, por un lado, y los seres humanos, acaso no sean tan maleables como pudiera creerse sin evitar caer en una cierta ingenuidad, por otro.

[17] La noción de que la verdad es una y sólo el error es múltiple se halla perfectamente arraigada en la tradición platónica, que cobraría rasgos dualistas en unos casos e idealistas en otros a lo largo del inicio y desarrollo del pensamiento moderno, conforme evidencian las especulaciones raciocinantes de Descartes y Hegel.

[18] Al negar que la ignorancia sea la única causa de la existencia de conflictos, Berlin se coloca en la línea raciocinante adoptada por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, en donde se niega que el comportamiento ético sea resultado único y exclusivo del conocimiento, mientras que la ausencia notable de tal conducta procedería de una falta racional. La tesis aristotélica se opone de forma abierta a lo argumentado en los *Diálogos socráticos*, Madrid, Salvat Editores, 1985, de Platón. Conforme se ha advertido en Henry B. Veatch, *Aristotle: A Contemporary Appreciation*, Bloomington, Indiana University Press, 1974 y William K. Frankena, *Thinking about Morality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980, Aristóteles defiende que el conocimiento es condición necesaria, pero no suficiente, para que la conducta pueda calificarse con toda propiedad como ética.

tes de ello radica en descartar que el conocimiento sea la clave para superar todos los conflictos y el arma que impulse de forma decisiva a la consecución de la sociedad perfecta. Conviene puntualizar, con rigor, el posicionamiento argumentativo de Berlin, quien, aun cuando niegue que el conocimiento libera de manera total, afirma, no obstante, que puede contribuir a incrementar la libertad y a mejorar la situación. De cualquier modo, tal pensador no encuentra reparo alguno para afirmar que tampoco la historia puede concebirse como la senda dinámica, cuya meta definitiva sea el conocimiento, preludio del progreso inevitable. La historia no posee un contenido predeterminado ni sigue una dirección teleológica concreta. Además, resulta ser falsa y equivocada la idea de que existe una convergencia indispensable hacia una civilización universal, organizada en torno de los mismos valores eternos, tal como parecía proponer el movimiento cultural de la Ilustración. En consecuencia, la postura esgrimida por Berlin acerca de esas propuestas optimistas, adelantadas en el Siglo de las Luces, es la siguiente: *1)* El papel de la razón en la vida moral y política es más restrictivo de lo que estaría dispuesto a aceptar cualquier ilustrado. *2)* Aunque no descarta la posibilidad de mejora humana, destaca la pervivencia del conflicto que dificulta semejante posibilidad más de lo que pensaban los ilustrados. *3)* Rechaza tanto la idea de una civilización universal, como la filosofía de la historia iniciada por la Ilustración.[19]

Frente a propuestas utópicas producidas quizá por fantasías enmascaradoras de idealismos racionalistas, conviene reiterar que es la experiencia —producto de la observación empírica y del conocimiento corriente tanto de la realidad como de los cambios históricos—, y no un ideal preconcebido, la que proporciona la concepción de la naturaleza humana que Berlin hace suya, según la cual se reconoce que los seres humanos poseen la capacidad para orientarse teleológicamente a sí mismos, llegando hasta elegir sus propios fines. Desde esta perspectiva, los seres humanos serían agentes individuales dotados de una cierta racionalidad, cuyo rasgo común parece orientarse a ofrecer una ayuda, más o menos satisfactoria, para formular las metas trazadas del modo que fuere. Tal concepción descansa en la idea expresada por Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, de que la intencionalidad es una característica humana universal y que la búsqueda de fines racionales requiere libertad de elec-

[19] El concepto del final de la historia, al que se llegaría después de la consecución de la sociedad perfecta, propugnada por los planteamientos ilustrados, puede someterse a críticas explícitas y contundentes, tal como lo ha puesto de relieve con todo lujo de detalles y ejemplos Antonio Gómez Ramos, en *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

ción.[20] De conformidad con ello, se está en condiciones de afirmar de forma explícita que lo que hace humano a las personas es la posibilidad de decidir sus fines, su autonomía, el ser capaces de transformarse a sí mismas, tal como lo establecía Berlin en *Four Essays on Liberty*.[21] Este filósofo desconecta las ideas de cualquier concepto de autorrealización racional que de modo inevitable degenera en la creencia de que existe una sola manera correcta de vivir y conduce a un autoritarismo acaso revestido de connotaciones paternalistas. Frente a la defensa de una esencia perpetua que determina los objetivos de los seres humanos, Berlin sitúa a sujetos individuales que no sólo se transforman a sí mismos, sino que se ven obligados a elegir con frecuencia entre diversos fines los cuales no tienen por qué ser necesariamente racionales. Así, no debería olvidarse que el primero de los rasgos básicos de la descripción de la naturaleza humana sería, para Berlin, la creencia en el libre albedrío.[22] Aunque los obstáculos pudieran ser enormes, existe, sin embargo, un margen, quizá no muy grande, pero sí real, de libre elección. La capacidad de escoger aparece, entonces, como un presupuesto indeleble, lo cual posee una clara repercusión ética, pues la dignidad de la persona reside en el hecho de que es ella misma quien elige, pudiendo ser, en consecuencia, su propia dueña.[23] Este primer rasgo implica concebir la natura-

[20] Kant entiende como intencionalidad la tendencia explícita y tal vez voluntarista dirigida hacia la consecución de algo. Tal concepto de intencionalidad no coincide por necesidad con el explicado por Edmund Husserl en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962, y en *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982, al referirse a dicha noción en términos fenomenológicos.

[21] I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969.

[22] En modo alguno deben identificarse las connotaciones semánticas proyectadas por los respectivos conceptos de creencia y opinión. Conforme ha advertido José Ortega y Gasset, en *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa Calpe, 1964, aquello sobre lo que no cabe duda alguna, al menos en ciertas circunstancias concretas, se conoce con el lexema de creencia. Aunque Berlin no demuestra poseer la mínima familiaridad con lo expresado por Ortega, existe una notable coincidencia entre ambos pensadores en lo que a la utilización argumentativa del concepto de creencia se refiere. Por otro lado, tanto Ortega como Berlin se alejarían de los planteamientos pragmáticos que, a dicho efecto, ha utilizado William James para estudiar su peculiar noción de creencia en *The Will to Believe*, Cambridge, Harvard University Press, 1975; *Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press, 1978; y *Essays in Radical Emipiricism*, Londres, Longman, 1912. Si se deseara establecer una comparación intertextual entre lo entendido por creencia en James y Ortega, convendría tener en cuenta las aportaciones expuestas por Ángel Manuel Ferma, "Consecuencias de la creencia: A propósito de *La voluntad de creer*", en J. de Salas y F. Martín [eds.], *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 45-61, lo mismo que las de Jaime de Salas recogidas en "Ortega y su teoría de la creencia entre James y Nietzsche", en *ibidem*, pp. 201-219.

[23] En *The Croked Timber of Humanity*, se advierte que no por necesidad el ejer-

leza humana como algo en constante transformación. Para tal efecto, conviene reiterar que Berlin hace suya con claridad la creencia de Vico de que los hombres crean su propia historia, sea o no de modo consciente. Según ambos filósofos, no puede evitarse que se produzca la transformación de uno mismo en el proceso de intentar satisfacer los apremios y deseos, en el cual aparece una gran variedad de metas posibles, pero que no son infinitas. Lo que no existe es un solo fin determinado teleológicamente *a priori*, que deba ser alcanzado por todos para lograr la autorrealización. No obstante, Berlin sí reconocería la posibilidad fáctica de cierto desarrollo de los individuos —hacia la madurez y la sociedad, de la barbarie a la civilización—, pero no especifica cómo debe juzgarse este proceso. Por otro lado, insiste en que los seres humanos no se crean a sí mismos desde la nada, sino que nacen o se encuentran insertos dentro de una tradición determinada que afecta sus correspondientes formas de vida y las respectivas elecciones entre valores distintos e incluso inconmensurables.

A lo largo de la historia, diversas tradiciones culturales han competido entre sí por responder a las preguntas e inquietudes éticas que los seres humanos han ido formulando, en unos casos, y sintiendo, en otros. La relevancia de tales tradiciones ha sido puesta de manifiesto por Ramón Soriano en *Interculturalismo,* aún más cuando defiende presuntos derechos colectivos que afectan maneras de vida compartidas por individuos concretos, precisados de pertenecer a algún grupo social y de ser reconocidos por él.[24] Lo argumentado, a modo de ensayo, en *The Croked Timber of Humanity* se coloca en la misma línea ética de reivindicaciones en favor de instituciones o colectividades muy variadas. Lo importante no radica en saber cuál de ellas sea la preferida, sino en que haya alguna. En dichos grupos, más o menos estructurados según las circunstancias y entornos históricos, se reivindica un cierto reconocimiento, necesario sobre todo para aquellos individuos que se sienten oprimidos, por la razón que fuere. Resulta en extremo difícil ejercitar la libertad negativa cuando el reconocimiento no existe o, de hecho, se ha convertido en algo imposible de realizarse. Por otro lado, y dentro de un pluralismo axiológico de carácter inconmensurable, todavía se precisa más un cierto reconocimiento cultural, en especial si se considera, conforme se ha explicado ya, que no hay verdades absolutas. De cualquier forma, los individuos

cicio de elección puede ser considerado como el bien principal. La concepción de la naturaleza humana como determinada sólo en parte, siendo variable en cuanto a su cultura, resulta diferente de la del hombre como especie, cuya actividad más característica sería la de elegir.

[24] Ramón Soriano, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2004.

integrados en una cultura o tradición determinada pudieran encontrar en ella ciertas señas de identidad definidas que interactúan con las de otras culturas en una escala, nunca fija ni definitiva, de distintas posiciones de dominio y dependencia, según los casos.

Cuando Berlin se refiere a la repercusión generada por el pluralismo en los nexos establecidos entre culturas diferentes, no se olvida de insistir en la posibilidad de gozar de una comunicación pragmática abierta. De hecho, afirma una y otra vez que una de las virtudes asociadas al pluralismo axiológico, por él defendido, consiste en poner de relieve la necesidad de realizar un esfuerzo continuado con el fin de entender la otredad existencial, con independencia de la forma adoptada por ésta.[25] En tales circunstancias, el posible conflicto pudiera suavizarse, aunque acaso no se elimine por completo, pues ciertos valores, expresados en comportamientos culturales, no dejan de ser inconmensurables. Para conseguir semejante amortiguamiento, Berlin parece dispuesto a defender un mínimo contenido moral que quizá no sea, en realidad, extrínseco a la naturaleza humana. A este respecto, advierte que, aun cuando globalmente algunas culturas son inconmensurables, sería posible emitir juicios de todo tipo comparando características que las definirían. En el caso de los nexos interculturales, no debe olvidarse que la inconmensurabilidad se predica del conjunto de cada una de ellas, pero sin la necesaria exclusión de las comparaciones de sus distintos elementos. Y dentro de una sociedad determinada, los valores últimos, a pesar de su teórica incompatibilidad en ciertas circunstancias, se ven precisados a combinarse en diversas y múltiples proposiciones, excluyendo siempre el sucumbir ante las exigencias de un monismo reduccionista que Berlin asocia con el discurso propio de la racionalidad universal y única, promovido por el movimiento cultural de la Ilustración.[26] En *The Power of Ideas*, Berlin advierte que la historia del pensamiento político ha consistido, en gran

[25] Berlin entiende la virtud como resultado de un esfuerzo al que el individuo concreto se ha dedicado con cierta habitualidad, conforme explica ya el propio Aristóteles en *Ética a Nicómaco*. Para una mayor comprensión del nexo entre los conceptos respectivos de virtud y hábito, deberían consultarse los bien documentados y rigurosos comentarios expuestos por Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1965 y Jonathan A. Jacobs, *Being True to the World: Moral Realism and Practical Wisdom*, Nueva York, Peter Lang, 1990.

[26] Parece que diseñar una gran clasificación como la implicada por el monismo, que influye en filósofos tan dispares como Sócrates y Platón, los escépticos y los promotores del escolasticismo aristotélico o tomista en cualquiera de sus modalidades, Kant y Marx, es discutible. Aun cuando Berlin reconoce que semejante clasificación estaría formulada con trazo grueso y que, por tanto, es simplificadora, la acepta como válida por ser suficiente de modo ilustrativo.

medida, en un duelo entre dos grandes concepciones rivales de la sociedad.[27] De un lado, se hallarían los defensores, como el propio Berlin, del pluralismo de valores inconmensurables, manifiesto en la multiplicidad dinámica de culturas y en un mercado abierto de ideas, un cierto orden abocado a producir o atestiguar choques, y a percibir una constante necesidad de conciliación o ajuste nivelador. En el mejor de los casos, ese orden, se hallaría en una frágil estabilidad de equilibrio imperfecto, que requiere un esfuerzo constante para ser mantenido. Del otro lado, se encontrarían quienes creen que esta precaria condición es una forma de enfermedad social crónica, pues la salud consistiría en la unidad, la paz, la eliminación de la misma posibilidad de desacuerdo y el reconocimiento de un solo fin o de una gama de fines no conflictivos, considerando al conjunto de éstos como lo único que fuera racional, con el corolario de que en todo caso el desacuerdo sólo afectaría a los medios implementados para obtener los objetivos fijados por el fin en cuestión. Berlin critica de manera explícita esta última tesis, a la cual sin reparo alguno califica de monista y repleta de un reduccionismo empobrecedor, desde el punto de vista axiológico y cultural. De acuerdo con el pluralismo defendido por Berlin, surge el respeto y la tolerancia focalizada en diversas concepciones y formas de vida, con las cuales no necesariamente se precisa estar de acuerdo. Los filósofos encaminados a reivindicar el racionalismo liberal, procedente en gran parte de la Ilustración, no estarían de acuerdo en su totalidad con la equivalencia unívoca entre los conceptos respectivos de pluralismo y tolerancia. De hecho, Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, *Justification and Application* y en *Pensamiento post-metafísico* se atreve a cuestionar la relación establecida por Berlin entre racionalismo y exigencia de sacrificios colectivos en beneficio de una utopía.[28] Por el contrario, muy bien podría afirmarse que la tolerancia pulula, en términos pragmáticos, con la finalidad de evitar el conflicto desde posturas que mantienen un claro absolutismo conceptual. Pareciera que Habermas está de acuerdo con la afirmación de que el monismo teórico —o la idea de que todos los valores puedan entrar en combinación ordenados de forma armónica— coexistiría de

[27] I. Berlin, *The Power of Ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

[28] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989; *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1993; *Pensamiento post-metafísico*, Madrid, Taurus, 1990. El racionalismo esgrimido por Habermas ha sido estudiado a lo largo de las especulaciones reflexivas expuestas por Javier Muguerza en *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990. El tono disquisitorio de este escrito ensayístico se distancia de los planteamientos propios de la filosofía analítica que el propio Muguerza habría ostentado en *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.

manera consensual con el pluralismo político a partir de una creencia propensa a considerar las exigencias de la materialidad fáctica, entre las que se encuentra la implementación constatable del orden establecido, según el cual se precisa convivir con quienes defienden escalas de valores diferentes.[29] No obstante, Berlin reitera que la convivencia en modo alguno debería implicar el reconocimiento de propiedades éticas comunes y de bienes que son de interés para todos los seres humanos, pues tal postura existencial pudiera muy bien dar lugar a un intento preciso por fundamentar una determinada creencia política, a partir de una concepción de la naturaleza humana universal que no dejaría de imponerse de un modo u otro. Sin embargo, aun en el caso de que fuera factible diseñar esa concepción, Berlin piensa que no deja de ser necesario otorgar más peso a los elementos variables y a los diferentes, puesto que el rasgo caracterizador de los hombres consiste en expresarse como seres que se transforman a sí mismos a través de sus elecciones.

En resumen, no resulta superfluo insistir en que los raciocinios argumentativos realizados por Berlin cuando intenta justificar su tesis en favor de la inconmensurabilidad axiológica son característicos de un pensamiento que se va elaborando en compañía de lo esgrimido, con diverso grado de explicitación, por varios filósofos en épocas distintas de la historia de las ideas. Con lo especulado por ellos, Berlin reconoce poseer una seria deuda intelectual, al tiempo que no tiene reparo en adoptar una postura de intertextualidad dialogante, siempre abierta a la defensa de un pluralismo de valores, opuesto a monismos de pronunciada marca reduccionista. Para llegar a la conclusión de que en última instancia se produce una multiplicidad axiológica, Berlin reflexiona sobre los datos proporcionados tanto por la historia —considerada en sentido amplio— como por la experiencia empírica y constatable. Se ha otorgado el nombre de materialidad fáctica al entorno cultural integrado por el ámbito verificable de la existencia inmediata. Lo connotado semánticamente por esa expresión implica una crítica contundente y eficaz en contra de trascendentalismos racionalistas, sean del signo que fueren. Partiendo de la materialidad fáctica, se precisa el deber de reconocer la abundancia pluralista de valores, muchos de ellos inconmensurables entre sí. En consecuencia, resulta inevitable que en el caso de que se produjeran conflictos, no se encuentren soluciones ni satisfactorias ni dirimentes de las partes enfrentadas, pues resulta imposible contar con una medida común abocada a

[29] No se halla fuera de lugar insistir en que, según Habermas, acaso no queda claro que los defensores de cierto monismo racionalista deban negar la pluralidad y la frecuente incompatiblidad de valores, aunque crean que éstos se puedan ordenar en una escala que guíe la elección entre ellos y se opongan de modo explícito a la misma inconmensurabilidad reivindicada por Berlin.

comparar los valores o a establecer una jerarquía y un orden axiológico de preferencia relevante entre ellos. Por otro lado, no deja de ser cierto que la multiplicidad favorece la adopción de actitudes liberales de tolerancia y mutuo respeto. Llegar a tal consecuencia, entre otras muchas ya explicadas, constituye el mérito raciocinante y argumentativo de un pensamiento tan dinámico como el de Berlin, considerado, con justicia, como una clave indispensable si se desea conocer la historia de las ideas políticas del siglo XX.

MESTIZAJE, ANALOGÍA Y POSMODERNIDAD

Guillermo Hurtado*

Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot han reflexionado de manera original y profunda sobre el tenor de la cultura mexicana y sobre su lugar en el sistema económico e informático global de nuestros días —que algunos llaman la *posmodernidad*—. Por ello, agradezco a ambos sus comentarios a mi ensayo "¿Existe una posmodernidad mexicana?"[1] El diálogo cordial que he mantenido con Arriarán y Beuchot me ha permitido apreciar estos asuntos con mayor claridad. En este trabajo, responderé a algunas de sus críticas y profundizaré la exposición de mis desacuerdos con ambos.

Respuesta a Arriarán

En su artículo "El neobarroco como filosofía latinoamericana: una posmodernidad alternativa" y en respuesta a mi opinión de que los filósofos mexicanos debemos construir nuevas categorías para estudiar la historia y la cultura mexicanas, Arriarán sostiene que las categorías no

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?, en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión,* publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 9, núm. 20, 2004.

salen de la nada.[2] ¿De dónde o cómo podemos construir categorías —pregunta Arriarán— desde México? Lo que hemos de hacer, afirma, es adoptar las categorías de la cultura occidental reelaborándolas críticamente.

Concuerdo con Arriarán en que las categorías no brotan de la nada. Los seres humanos las construimos a partir de nuestra relación con la realidad. Por lo mismo, aun cuando la filosofía mexicana pueda adoptar como suyas todas las de la filosofía occidental —después de todo, la filosofía mexicana pertenece a esa tradición filosófica—, también puede aspirar a acuñar otras nuevas o, por lo menos, a reelaborar algunas ya existentes. Esto último es lo que José Vasconcelos y Emilio Uranga hicieron respectivamente con dos categorías que ocupan, a mi modo de ver, un lugar central en la filosofía mexicana: la de mestizaje y la de accidentalidad. Más adelante retomaré ambas en mi discusión con Beuchot. Por el momento, quisiera hacer algunas aclaraciones en torno de la conveniencia de efectuar un trabajo de recategorización en la filosofía mexicana.

En "¿Existe una posmodernidad mexicana?", parto del supuesto de que la noción de posmodernidad es relativa, es decir, que refiere a la noción de modernidad. Como intento mostrar allí, existen varias maneras en las que podemos entender qué es o qué fue la modernidad mexicana; por ende, no es claro qué sea o pueda ser la posmodernidad mexicana. Mi tesis es que la categoría de posmodernidad no se ajusta del todo bien a nuestra realidad y, por lo mismo, su utilidad en el estudio de nuestra sociedad y nuestra cultura es reducida. Sostengo que la noción de posmodernidad fue construida para interpretar una realidad distinta y ahí sí funciona bien —o funcionaba bien, pues se ha abusado tanto del adjetivo "posmoderno", que el concepto ha perdido mucha efectividad—. Por ello, los filósofos mexicanos debemos intentar construir categorías propias que nos sirvan mejor para comprender nuestra cultura. Y esto no significa, por supuesto, que yo piense que *únicamente* debamos usar categorías autóctonas para estudiar nuestra realidad.

Una última aclaración: no encuentro problema alguno con que la categoría de posmodernidad provenga en específico de Europa. Lo mismo que afirmo sobre esta categoría diría, si así fuese el caso, acerca de una forjada en algún otro país del llamado tercer mundo. Comparto las reservas expresadas por varios autores sobre el uso acrítico de algunos conceptos de las teorías poscoloniales en los estudios sobre el pensamiento y la cultura hispanoamericanas. Si bien compartimos con India o Trinidad el haber sido colonias, nuestra experiencia no es igual a la de ellos.[3]

[2] Samuel Arriarán, "El neobarroco como filosofía latinoamericana: una posmodernidad alternativa", en *Intersticios...*, p. 84.

[3] *Cfr.* S. Castro-Gómez y E. Mendieta [coords.], *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1997.

En otro lugar de su texto, Arriarán sostiene que mis argumentos se basan en una confusión entre la posmodernidad y el posmodernismo. Si bien estoy dispuesto a conceder que mi ensayo adolece del defecto de no aclarar qué entiendo exactamente por la posmodernidad, que tal énfasis en la distinción no invalida mis conclusiones.

Arriarán, Beuchot y yo rechazamos el posmodernismo —sobre todo en su versión nihilista— por diferentes razones; sin embargo, a diferencia de ellos, pienso que la noción de posmodernidad no es muy adecuada para comprender el presente mexicano. Arriarán considera que la posmodernidad es una situación económica y social, objetiva y global.[4] No tengo inconveniente en utilizar el término para referirnos al capitalismo global, pero aun aceptando que México forma parte de ese sistema, creo que mi posición continúa sosteniéndose. Aunque la posmodernidad sea un fenómeno global, no es igual en todos lados. La manera en que México se inserta en ese sistema difiere de la de China o la de Suecia. En cada caso, lo relevante es determinar en qué posición de ese sistema global uno se encuentra. Por lo mismo, el concepto "posmodernidad" debe tener variaciones locales. La descripción de la posmodernidad mexicana no puede calcarse sin más de la que se hace de ella en otros lugares. Lo preferible, insisto, sería acuñar conceptos semejantes de manera autónoma.

En "¿Existe una posmodernidad mexicana?", me ocupé de la defensa del barroco ofrecida por Arriarán y Beuchot en su libro *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. En sus últimos escritos, Beuchot parece haberse alejado del tema del barroco. Por otra parte, Arriarán se ha distanciado de la lectura del barroco de Bolívar Echeverría.[5] Aquel autor afirma que el concepto de "*ethos* barroco" se halla limitado a las condiciones históricas del siglo XVII y que no sirve para una crítica a la globalización y el neoliberalismo desde América Latina. Su propuesta más reciente, expuesta en el ensayo arriba citado, es combinar el concepto de neobarroco con el pensamiento de Mariátegui y la teoría de la dependencia. La nueva posición de Arriarán me parece muy interesante, aunque creo que todavía habrá de explicarnos mejor cómo embonan todas las piezas. Lo que yo preguntaría a Arriarán y a Beuchot es ¿sigue en pie su propuesta de la hermenéutica analógica barroca?

[4] S. Arriarán, *op. cit.*, p. 89.

[5] *Cfr.* S. Arriarán, "Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría", en *Diánoia*, publicación semestral del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, vol. XLIX, núm. 53, 2004.

Respuesta a Beuchot

En su "Respuesta a '¿Existe una posmodernidad mexicana?'", Mauricio Beuchot afirma que el pensamiento analógico estuvo presente en los orígenes de la Nueva España y que "permitió la comprensión de la diferencia y [...] evitó lo más que se pudo de destrucción".[6] Como ejemplos de lo anterior, Beuchot menciona a Las Casas y a Sahagún.

Habría que cuidarnos de no caer en el supuesto de que la analogía sólo tuvo efectos favorables para los indios. Después de todo, también fue analógico el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, quien comparaba mediante analogías a los indios con bestias o con infantes y justificaba con ello el dominio español. También es analógico el pensamiento de Jerónimo de Mendieta, quien afirmaba: los indios son "con respecto a nosotros, los españoles, débiles y párvulos o pequeñuelos por el pequeño talento que recibieron".[7] El razonamiento de Mendieta no es muy diferente del de Sepúlveda; ambos comparten la analogía de los indios con niños, pero mientras que de la analogía éste infiere que los indios deben ser dominados, aquél colige que deben ser protegidos —y, por lo mismo, controlados—. Ello muestra que no existen analogías inocentes. La analogía evitó la destrucción, sí, pero también la justificó e incluso la fomentó.

Sostiene Beuchot: "En realidad lo que a mí me interesa más es la noción del mestizaje como analogía, o de lo mestizo como análogo y lo análogo como mestizo. El mestizaje cultural observa una estructura analógica, es decir, integra a muchos elementos y, sin embargo, no homogeneíza, sino que, contrariamente, en ese cruce cultural predomina la diferencia".[8] El mestizaje mexicano puede interpretarse de manera analógica; por ejemplo, la jerarquía de castas podría entenderse de acuerdo con la analogía de atribución y el sincretismo religioso, por medio de la analogía de proporción. No obstante, de un tiempo a esta fecha he llegado a la conclusión de que la noción de analogía no es, como piensa Beuchot, la más adecuada para comprender el fenómeno del mestizaje mexicano, pues me parece que en el fondo es un fenómeno de tensión permanente, de conflicto latente. Para entenderlo no basta la analogía; requerimos conceptos *dinámicos* y *dialécticos* que permitan comprender mejor el conflicto que lo caracteriza.

---

[6] Mauricio Beuchot, "Respuesta a '¿Existe una posmodernidad mexicana?'", en *Intersticios*..., p. 79.

[7] Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1971, IV, cap. 39.

[8] M. Beuchot, *op. cit.*, p. 78.

La noción de mestizaje requiere, al menos, dos puntos de referencia. En el mestizaje mexicano, los puntos originales son el español y el indio, puntos de tensión, de conflicto. El mestizo mexicano se encuentra a la mitad de una oposición ancestral, dividido por sus lealtades y desprecios, por sus amores y odios. Y a la ecuación binaria original, se añade, desde hace tiempo y cada vez con mayor fuerza, una tercera variable que no es racial, sino cultural: la norteamericana. Ya en su descripción del pachuco en *El laberinto de la soledad*, Paz se había percatado de que el conflicto de amores y odios del mestizo mexicano se volvía más complejo cuando se le añadía este tercer polo. El elemento de la *migración* —es decir, del cambio, espacial y mental— subraya, pienso, la necesidad de incorporar categorías *dinámicas* a una explicación del mestizaje mexicano.

Si el mestizaje mexicano se vive como tensión y conflicto, se entiende que algunos pensadores del siglo XX hayan buscado alguna manera de apagarlo, de disolver la tensión, por medio de una reinterpretación conceptual de nuestro mestizaje. Por ejemplo, a mí me parece que en el concepto de mestizaje de José Vasconcelos se busca, a fin de cuentas, eliminar los polos de tensión. Cuando la humanidad pertenezca, toda ella, a la raza cósmica, entonces —sugería Vasconcelos— habremos llegado al punto final de los conflictos. Al no haber razas, ya no habrá luchas ni comparaciones entre ellas; el conflicto interno del mestizaje habrá desaparecido.

En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz ofrece también una descripción del mestizaje mexicano como un afán por escapar del conflicto que lo origina. Dice Paz: "El mexicano no quiere ser ni indio ni español. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo".[9]

El Estado posrevolucionario intentó superar los conflictos del mestizaje mexicano heredados del siglo XIX; para ello adoptó una concepción de éste muy relacionada con las ideas de Vasconcelos y de Paz expuestas de manera breve y que podría calificarse —al modo de Beuchot— como "univocista". Tal parece que lo realizado desde el Estado fue ofrecer una suerte de mural histórico en donde la imagen de los españoles y de los indios iba difuminándose para ceder lugar a un nuevo mexicano mestizo quien, gracias a la revolución, había logrado adquirir un rostro propio, en el que los polos originarios quedaban superados. El español, como en los murales de Diego Rivera, se redujo al gachupín; el indio, como en el segundo piso del Museo Nacional de Antropología, a una figura folclorizada o etnologizada. Y los millones de mexicanos del otro lado estaban simplemente ignorados.

---

[9] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 96.

Al entrar en crisis el Estado posrevolucionario, la doctrina oficial sobre el mestizaje también lo ha hecho. Urge ofrecer un nuevo análisis conceptual del mestizaje mexicano, es indispensable hallar otras categorías. Pero, como diría Arriarán, ¿dónde?

A mediados del siglo XX, Emilio Uranga ofreció una visión del mestizaje que aún puede resultarnos de utilidad. Pensaba que para el mexicano tanto el hispanismo como el indigenismo eran proyectos inauténticos.[10] El mexicano debe asumirse originariamente como un mestizo, pero debemos cuidar la manera de entender esta condición. En una carta abierta a José Moreno Villa, Uranga afirmaba:

> Siempre he juzgado pueril la representación del mexicano como mestizo si por tal hemos de entender la combinación o mezcla, mitad a mitad, de lo español y lo indígena. Esta imagen de una balanza justa, en que el fiel se verticaliza por el cuidado de pesar cantidades iguales o volúmenes de sangre equivalentes, me parece aparte de un mecanismo grosero y burdo, una manera inelegante de hacerse uno tonto. Tampoco he juzgado acertada esa otra idea de mestizo como un "tercer hombre" que hubiera brotado de la superación dialéctica de los términos base, indio y español. El mestizo es para mí, o la armonía de un balanceo entre las dos posibilidades de ser, o un salto de una a la otra, en empeño de conejo en movimiento que, como dice Fray Diego Durán: "nunca permanece en un lugar". Un Jano, una desarmonía, signo de una desazón trágica, oscilatoria y pendular.[11]

Uranga rechaza la visión vulgar del mestizo como mezcla, y también la de una superación de las razas originarias. El mestizo, dice, oscila entre posibilidades; es movimiento entre polos, zozobra lopezvelardiana. Podría pensarse que lo dicho por Uranga sobre el mexicano hace medio siglo ya no vale para el mexicano actual. Puede ser... habría que discutirlo. Aun así, pienso que hoy en día, cuando los mexicanos nos encontramos —como en un trapecio— entre dos momentos de nuestra historia, las metáforas de Uranga pueden servirnos —quizá como un primer paso— para intentar comprender nuestro peculiar *nepantla* del siglo XXI.

[10] Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa, 1952.

[11] E. Uranga, "Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa", en *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 26 de octubre, 1952.

¿SIGUE EN PIE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA BARROCA? CONTRARRÉPLICA A GUILLERMO HURTADO

Samuel Arriarán*

En el texto de Guillermo Hurtado, "Mestizaje, analogía y posmodernidad", el autor parece mantener y profundizar sus críticas y lanza una nueva provocación: ¿sigue en pie la hermenéutica analógica barroca? En esta ocasión, no sólo cuestiona el concepto de posmodernidad, que "no responde a la realidad mexicana",[1] sino que invalida el conjunto de las tesis de la hermenéutica analógica barroca. La base de su cuestionamiento radica en la necesidad de construir categorías propias para la filosofía mexicana. Tal aspiración me parece legítima y respetable desde el punto de vista académico, aunque no estoy de acuerdo. En primer lugar, pretendo abordar ese problema en la crítica de Hurtado al mestizaje analógico. Luego trataré de aislar lo que le anima a la crítica, la relación conceptual insatisfactoria, según él, entre la hermenéutica analógica barroca y la posmodernidad.

* Universidad Panamericana, México.

[1] *Vid.* Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?", en *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión,* Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 9, núm. 20, 2004.

La cuestión del mestizaje

Si pudieran crearse categorías propias, ¿dónde ubicamos las categorías filosóficas de Platón, Aristóteles, Kant o Hegel? La filosofía es universal. Ello significa que para hacer filosofía no debe mexicanizar o dar un color local a categorías filosóficas, como las de verdad o contradicción. Por eso, siguen sin convencerme los argumentos de Hurtado. Según él, podemos basarnos en autores mexicanos como Vasconcelos y Emilio Uranga. En cuanto al primero, su tesis del mestizaje como "raza cósmica" no sólo me parece utópica, sino también idealista. No creo que alguna vez la humanidad pudiera llegar al final de los conflictos, menos aún que pudiera acabarse la dominación de clase. Por desgracia, la realidad es muy testaruda, puesto que detrás de los ideales hay problemas irresolubles en tanto existen —y nunca dejarán de existir— relaciones de poder. El problema, entonces, no reside en el carácter autóctono de las categorías filosóficas.

En cuanto a Emilio Uranga, tampoco me convence Hurtado. Su tesis de la inautenticidad del hispanismo y el indigenismo también resulta idealista. El problema filosófico básico de Uranga —como el de todos los llamados "hiperiones", Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez Mac Gregor— proviene del proyecto existencialista y romántico de buscar supuestas peculiaridades en la naturaleza humana. No hace falta señalar lo abstracto de este tipo de planteamientos filosóficos esencialistas sobre las culturas. Sobre el particular, existe una amplia bibliografía crítica, incluida la de los antropólogos y sociólogos.[2] Dentro de la misma historia de la filosofía mexicana, los "hiperiones" no han dejado mucha huella. A mediados de los cincuenta desaparecieron de la escena; ¿tiene sentido que Hurtado vuelva hoy sobre alguno de ellos? Por mi parte, podría objetarle que el proyecto de Uranga de buscar categorías propias responde a un esfuerzo filosófico basado en el ontologismo, lo cual significa tratar de reaccionar ahistóricamente a la modernidad sólo negando lo externo y mirando lo propio, lo original, como si en algún lugar existiera una identidad imaginaria diferente de la occidental. Se puede replicar que Uranga no trata de rescatar ninguna identidad —la resultante de la mezcla cultural—, menos aún la hispana o la indígena. Para Uranga, la falta de identidad se presenta como insuficiencia ontológica. El mexicano es un ser que se realiza como "accidente" y de ahí su inseguridad radical. A partir de este modo de ser peculiar se explica su actitud hacia la cultura europea occidental, que ha "sustancializado"

[2] *Vid.* Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987; S. Lash, *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

su ser. Su explicación es, pues, ontologista. Visto desde hoy, tal nacionalismo filosófico resulta por completo caduco. Quizá en su época sólo fue grato al nacionalismo oficial.

En el supuesto de que para Guillermo Hurtado las categorías de Vasconcelos y de Uranga pueden reelaborarse y adecuarse a nuestras necesidades, surge el problema de que tales acciones resultan poco pertinentes. Si sólo nos guiamos por esas categorías abstractas, muy poco entenderíamos el lugar de la cultura mexicana en el complejo sistema informático económico y global de nuestros días. Quizá en otras épocas se consideraban oportunas para entender su realidad. En la actualidad, México como cultura ha cambiado a raíz del proceso de la globalización. Ello significa que es muy difícil elaborar categorías propias. Entiendo la preocupación de Guillermo Hurtado cuando nos previene de no caer en el otro extremo, es decir, en hacernos eco de las filosofías de moda como el poscolonialismo. Pero la posmodernidad no equivale a éste. Por esa razón, me parece indispensable diferenciar el posmodernismo. Ésta es una distinción decisiva que, por supuesto, no invalida las conclusiones de Hurtado, pero sí las debilita mucho, aísla su crítica y desarma su argumento principal.

La diferencia crucial entre posmodernidad y posmodernismo

En su texto "Mestizaje, analogía y posmodernidad", Guillermo Hurtado intenta afinar su puntería tratando de justificar un proyecto de recategorización en la filosofía mexicana. Con ese objetivo, recarga sus baterías y enfila hacia la cuestión del "uso acrítico de conceptos". Comprendo la preocupación de Hurtado; no obstante, deberé insistir en que nuestro debate no es nuevo: existen antecedentes no muy lejanos, aunque, claro está, en otras condiciones. En efecto, el asunto se planteó en las décadas de los sesenta y setenta a propósito de la autenticidad e inautenticidad del filosofar en América Latina. El debate tuvo como protagonistas a destacados filósofos: Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Luis Villoro y otros. Puede subrayarse que muchos esfuerzos por construir categorías propias —por ejemplo, la tesis de la liberación nacional, la originalidad y autenticidad cultural— quedaron superados por la realidad. ¿Cómo postular la independencia en un contexto de globalización? ¿Cómo seguir postulando las tesis de la originalidad y la autenticidad en un contexto histórico donde los medios de comunicación imponen una realidad virtual, donde todo es copia y carece de esencias? Ello no significa negar o invalidar la tesis de la filosofía latinoamericana como emancipación. El problema hoy radica en la necesidad

de *matizar* y *replantear* las categorías filosóficas, no de crearlas. En vez de partir del referente América Latina o México, como nación aislada con un proyecto de autenticidad cultural, podemos tomar como referencia la multiculturalidad y el mestizaje en el nuevo contexto informático y global, lo cual lleva, por fuerza, a considerar la diferencia crucial entre la posmodernidad y el posmodernismo. Guillermo Hurtado no repara en que el posmodernismo difiere de la posmodernidad. El problema no consiste en notar si las categorías son externas o internas, si responden a otra realidad y no a la nuestra. En esto, Hurtado sigue sin acertar, pues supone que el posmodernismo es lo mismo que la posmodernidad, algo equivalente al poscolonialismo, es decir, un conjunto de ideas y conceptos que tratan de explicar la nueva realidad global. A diferencia del posmodernismo, la posmodernidad equivale a las nuevas condiciones sociales, económicas, tecnológicas globales en que vivimos. Ninguna sociedad escapa a estas condiciones.[3] Por eso, resulta difícil, si no imposible, crear categorías propias. Por supuesto, la posmodernidad tiene sus diferencias históricas en la medida en que se aplica y desarrolla en países diferentes. Lo anterior significa que deberíamos abandonar los conceptos abstractos y efectuar un análisis empírico de las prácticas posmodernistas. Entonces se vería cómo la globalización ha generado el establecimiento de redes tanto en los países hegemónicos como en los periféricos. La posmodernidad resalta el proceso de movilización y desplazamiento de inversiones del centro hacia los países subdesarrollados. En este campo, se desarrollan por lo menos tres reacciones:

a) la tendencia al posmodernismo o retorno al primitivismo, expresado sobre todo en algunos sectores que rechazan radicalmente el racionalismo y la civilización.

b) la tendencia al tradicionalismo o vuelta a la raíces, como rechazo a la modernización que viene en forma de inversión de capitales. Signos de ello son el nacionalismo de los países de la ex Unión Soviética y algunos países de América Latina, como Bolivia.

c) La tendencia al modernismo y la modernización en aquellos países que reciben las inversiones y que desean igualarse a los países del occidente capitalista, como México.

Estas diferentes reacciones se relacionan con la interacción entre el proceso de la modernidad y el de la globalización. Por tal razón, la posmodernidad debería redefinirse como un conjunto diferenciado de formas

[3] *Vid.* J. Friedman, *Identidad cultural y proceso global,* Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

o espacios que la gente construye para identificarse con lo que en la actualidad desea. Ahora bien, ¿de qué tipo es la alternativa de posmodernidad mexicana y latinoamericana? En mi libro *Filosofía de la posmodernidad*,[4] he intentado caracterizar la nueva forma de funcionamiento de la sociedad como otra modernidad diferente de la racionalidad económica productivista, que en el terreno político exige la radicalización de la democracia. Es decir, la alternativa de posmodernidad debe ser distinta de la modernidad capitalista. Pero también creo que hace falta superar el eurocentrismo, pues una modernidad no capitalista en América Latina necesita una teoría positiva sobre la recuperación de los elementos premodernos, indígenas, que no pueden ser absorbidos ni liquidados en nombre de la modernidad. En este sentido, mi propuesta de una posmodernidad se basa, en efecto, como señala Hurtado, en el pensamiento de autores como José Carlos Mariátegui quienes indicaban la necesidad de rescatar las culturas indígenas como base del proyecto de nación socialista y multicultural. Como afirma Sánchez Vázquez, la utopía socialista puede rescatarse y combinarse incluso con las tradiciones de las culturas premodernas:

> Pero habría que precisar que esta reivindicación de la utopía socialista en América Latina (válida también para los países occidentales, donde la modernidad capitalista ya se ha consumado y topado con un límite insalvable) tiene que tomar en cuenta en América Latina lo que advirtió Mariátegui: los elementos premodernos, indígenas, que no pueden ser destruidos ni absorbidos en nombre de la modernidad. Sólo así puede hablarse propiamente de una modernidad no capitalista, de signo socialista, para América Latina, que no sea, una vez más, un calco o una copia de Occidente. Ésa es la alternativa (por lejana que esté su reivindicación) que se ha de reivindicar.[5]

El barroco como otra forma de modernidad

Si lo que se aprecia en la actualidad es la extinción de la modernidad capitalista —no sólo como forma de organización económica, sino también cultural, porque implica una racionalidad instrumental, desligada de la ética—, queda entonces mirar hacia la cultura en América Latina. Reparamos en la necesidad de revalorar nuestro *ethos* barroco y de examinar sus posibilidades de conformar otra racionalidad. En vez de una visión pesimista de la cultura, se nos abre una perspectiva esperanzadora, pues se trata de otra modernidad todavía no realizada. El mestizaje ofrece la

[4] *Vid.* Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

[5] Adolfo Sánchez Vázquez, *El valor del socialismo*, Itaca, México, 2000, p. 138.

posibilidad de profundizar un horizonte cultural que impediría la catástrofe social, ocasionada, es evidente, por el colonialismo europeo y estadunidense. Pero no se trata de reivindicar cualquier mestizaje; como bien observa Guillermo Hurtado, en el caso de México sólo sirve para encubrir los conflictos sociales desde diversas políticas nacionalistas. En este sentido, es muy razonable su señalamiento de que debemos replantear la categoría de la hermenéutica analógica como algo dialéctico, y no como lo que anula las contradicciones. Quizá deba replantearse también la categoría del *ethos* barroco, pues hay mayores razones y fundamentos históricos para repensar la definición de la cultura desde una perspectiva multicultural, es decir, ya no en términos esencialistas ni monoculturales. Sin embargo, esto no basta: las ideas por sí solas no cambian nada. El problema consiste en afirmar la posibilidad de su viabilidad histórica. ¿El *ethos* barroco es una alternativa real frente al capitalismo neoliberal? El otro desafío de la filosofía en América Latina es cómo comprender y vincularse con las fuerzas y movimientos sociales para enfrentar la globalización. Mi hipótesis es que la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría —muy útil y liberadora al principio— no constituye una alternativa por insuficiente: se queda en el pasado y, por lo tanto, no se conecta con las luchas sociales por la transformación del presente. Quizá por hallarse adherido a los conceptos filosóficos pesimistas-nihilistas de Heidegger, Adorno y Horkheimer —en torno de la modernidad—, no desarrolla de manera suficiente la necesidad del cambio social. Por eso, el *ethos* barroco no sería una alternativa ante la modernidad capitalista. Frente a ese sistema económico y político, se requiere desarrollar una estrategia de resistencia, en la cual el *ethos* barroco encuentre su pleno sentido liberador. Para ello, hace falta conectarse con la táctica socialista.[6]

José Carlos Mariátegui refirió la necesidad de un socialismo indoamericano, ya que el principal conflicto social de muchos países de América Latina es el problema nacional. Su aporte reside, por una parte, en proponer una nueva interpretación de la realidad latinoamericana y, por otra, en ofrecer una estrategia socialista basada en tal interpretación. La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país atrasado, sometido al imperialismo, con una mayoría de población indígena en condiciones de absoluta marginación social.[7] En efecto, esa presencia indígena constituye el problema nacional para Mariátegui, pues al considerar que dicha presencia supone una gran importancia para el desarrollo de una política socialista, advierte la insuficiencia del concepto de clase; por esa razón,

[6] S. Arriarán, "Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría", *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53.

[7] *Vid.* J. Mariátegui, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1960.

se ve impelido a elaborar una nueva estrategia que no se reduzca a una lucha clasista entre burguesía y proletariado. Lo interesante de Mariátegui es que va más allá de los planteamientos leninistas cuando abarca el problema indígena, lo cual significa que es posible amalgamar el socialismo con la realidad multicultural y pluriétnica. Entonces sería posible *combinar las tradiciones indígenas con la modernidad occidental.* Este tipo de marxismo se salió del dogmatismo de la época. Para el marxismo dogmático, positivista, cientificista —al igual que para casi toda la tradición de los partidos de izquierda en América Latina—, la solución al problema indígena era su desaparición mediante la integración a la cultura occidental. Desde esta perspectiva, las tradiciones culturales eran incompatibles con el desarrollo de las fuerzas productivas. Precisamente, el desarrollo implicaba sacrificar las tradiciones, pues constituían elementos relacionados con el atraso; pero ¿se puede conciliar el desarrollo de las fuerzas productivas con la realidad multicultural y pluriétnica de América Latina? La respuesta podría plantearse de dos maneras: *a)* relativizando la idea del desarrollo lineal de la historia y *b)* relativizando la postura de que el progreso implica por fuerza liquidar las tradiciones indígenas. Hoy en día está en crisis el paradigma del desarrollo de las fuerzas productivas, cuestión que Marx no previó. Ya no puede pensarse que las fuerzas productivas tienen un desarrollo ilimitado o que pueden ser la única vía de progreso. Deben buscarse otras formas de racionalidad y de organización social. Podemos pensar en la posibilidad de una revaloración de la estrategia socialista a partir de las tradiciones culturales, y no de las necesidades del productivismo económico-industrial. Ello no contradice el pensamiento de Marx; al contrario, coincide con sus ideas sobre la historia cuando todavía no pensaba que la modernidad capitalista tuviera que darse en todas las sociedades, de manera lineal e inexorable. A partir de la concepción indoamericana de Mariátegui, puede reivindicarse ahora una valoración socialista de las tradiciones culturales y plantear frente a la globalización neoliberal *otro tipo de modernidad*, lo cual se traduce en la búsqueda de una concepción ética relacionada con una forma alternativa al sistema capitalista. En esta compleja búsqueda, habrá que mencionar también otros enfoques, como la teoría de la dependencia.

En los años sesenta y setenta muchos autores de varios países latinoamericanos señalaron que la verdadera causa de nuestro subdesarrollo no se encontraba en los elementos tradicionales subsistentes en América Latina, sino más bien en los elementos de modernidad que imponían relaciones de dependencia entre las naciones. Es evidente que, estos autores calificados más tarde como "dependentistas" se hallaban influidos por las obras de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin y otros contemporáneos como Baran, Sweezy, Samir Amin, Arg-

hiri Emmanuel y Charles Bettelheim. Esto los presentaba como críticos del sistema capitalista desde posiciones cercanas a la teoría marxista. En efecto, los "dependentistas" comenzaron sus estudios destacando las hipótesis sobre el "intercambio desigual" y sobre el "deterioro de los términos de intercambio", conceptos que numerosos marxistas manejaban entonces para explicar los problemas del comercio internacional y sus implicaciones políticas. En este tenor, figuran los trabajos de Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, quienes explican que el alto desarrollo y bienestar económico de los países europeos se enraiza en las condiciones privilegiadas en las que pueden vivir gracias a la explotación ejercida sobre los países dependientes, la cual ha posibilitado los elevados salarios de la población europea y la consiguiente pérdida de solidaridad con los países subdesarrollados.[8] Si bien no todos desarrollaron hipótesis tan fecundas, problematizaron a su modo la relación existente entre naciones, así como la relación entre el Estado nacional y las clases sociales en América Latina. De esta manera, el pensamiento filosófico latinoamericano durante el periodo de 1960 a 1970 intentó responder por lo menos a cuatro cuestiones fundamentales: ¿qué relación existe entre lo interno (el Estado nacional) y lo externo (el mercado mundial)? ¿Es obligatoria la incorporación de la dimensión externa para que tengan sentido las relaciones internas, entendidas éstas como relaciones de dependencia? ¿La relación entre naciones tiene un fundamento de clase? ¿Pueden suprimirse las premisas nacionales para la explicación de las luchas de clases en América Latina? Existe un fundamento de clase en la relación entre naciones, y también toda lucha de clase tiene un componente nacional. En el caso de los autores latinoamericanos, el surgimiento de esta discusión respondió a la coyuntura de mediados de la década de los sesenta. Deben destacarse los siguientes hechos: *1)* Las elevadas tasas de empobrecimiento extremo de las masas y de desempleo; *2)* la aparición de dictaduras militares, y *3)* el fracaso de las alternativas populistas. En este contexto histórico, no es difícil comprender el esfuerzo de los dependentistas por investigar el carácter estructural de los problemas latinoamericanos. Según ellos, el desempleo y la marginalización de los sectores populares responde a los efectos de la integración de América Latina a la moderna economía mundial. Su mérito indiscutible consistió en introducir el análisis del factor externo para dar sentido a la explicación de los problemas internos. Como Ruy Mauro Marini afirmó, "es a partir de entonces que se configura la dependencia entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de

[8] *Vid.* Arghiri Emmanuel *et al.*, *Imperialismo y comercio internacional (el intercambio desigual)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1971.

producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia".[9] En palabras de André Gunter Frank, "la relación colonial por lo tanto determina el modo de producción, la estructura de clase, los intereses de la burguesía y la política del subdesarrollo".[10] En efecto, la teoría de la dependencia acabó por reducir de manera unilateral el análisis al factor externo y luego se volvió mecanicista y adialéctica, deduciéndolo todo de nuestra articulación con la economía mundial. Pese a tales limitaciones, cumplió un papel positivo en el desarrollo de categorías de análisis adecuadas a la realidad de América Latina: motivó la inquietud por denunciar las formas de "ayuda exterior" y el papel de las empresas transnacionales. La preocupación por señalar las causas del subdesarrollo en la relación histórica determinada por el capitalismo transnacional los llevó a la conclusión de que la única vía de oposición política efectiva es la estrategia socialista.

Después de la teoría de la dependencia y del "derrumbe del socialismo real", casi nadie habla del imperialismo. Autores como Néstor García Canclini argumentan que "el cosmopolitismo actual y las nuevas dependencias se entienden poco con el vocabulario de la época en que hablábamos de imperialismo y nación".[11] No obstante, hoy, cuando resurge el imperialismo estadunidense, resulta necesario revalorar algunas tesis de los dependentistas, lo cual no quiere decir que se les rescate en bloque o que se repita al pie de la letra cuanto escribieron: hace falta pensar los nuevos problemas de la realidad social y cultural. Sostengo que, hasta el momento, en México y en América Latina nunca ha habido modernidad, sino sólo una serie de desarrollismos o modernizaciones frustradas. La tarea fundamental de nuestra filosofía es construir una teoría alternativa de posmodernidad.

Conclusión

El "uso acrítico de las categorías" se relaciona hoy, al igual que ayer, con la manera repetitiva en que en la mayoría de las universidades de América Latina estudian las filosofías de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, Habermas o Vattimo. Resulta evidente que esta repetición filosófica estéril se conecta, como señala Guillermo Hurtado, con la moda

[9] R. Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973, p. 100.

[10] *Vid.* A. Gunter Frank, *Feudalismo, capitalismo y subdesarrollo*, Madrid, Akal, 1977.

[11] N. García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 54.

del poscolonialismo. Según ella, ya no hay nada original ni particular en las culturas contemporáneas, por lo que las luchas de liberación, descolonización o de emancipación ya no tendrían sentido. Contra esta moda filosófica asociada ideológicamente con el posmodernismo —no con la posmodernidad que es algo distinto—, se requiere pensar en construir una alternativa. Considero que la tarea actual de la filosofía mexicana y latinoamericana, además de comprender de manera adecuada el lugar de nuestros países en el nuevo contexto histórico de la globalización, implica también pensar en una alternativa a la posmodernidad capitalista. A esta alternativa a la modernidad, dada su ruptura con la que en realidad existe, podemos llamarla, en efecto, "otra posmodernidad", siempre que esta categoría se precise y se libere de la maraña de los filósofos del posmodernismo. Agradezco a Guillermo Hurtado sus observaciones críticas, las cuales me han ayudado a esclarecer y desarrollar mejor mis argumentos. Sin embargo, continúo en desacuerdo con su tesis de las categorías propias para la filosofía mexicana. La hermenéutica analógica barroca sigue en pie, aunque adolezca de imprecisiones conceptuales; como toda teoría en proceso, es perfectible. Aun cuando ambos nos mantenemos, en lo fundamental, en nuestras posiciones de partida, pese al disenso —mejor que el consenso— podemos discutir con libertad, avanzar en el debate y pensar desde múltiples perspectivas el mismo problema.

SOBRE EL MESTIZAJE

Contrarréplica a Guillermo Hurtado

Mauricio Beuchot*

En su crítica al uso de la analogía por algunos de los teóricos de la conquista-evangelización, Hurtado asegura que tanto Las Casas y Sahagún como Ginés de Sepúlveda y Mendieta recurrieron a ella para entender a los indios, pero de manera muy diferente: unos tratando de comprenderlos y respetarlos, y otros sin lo uno ni lo otro. De ahí que la analogía no sirve para comprenderlos. Los dos primeros compararon su cultura con la indígena y lograron una comprensión más humana de ésta; los dos últimos también lo hicieron y la cultura indígena salió perdiendo, pues comparada con la europea se declaró como perversa. Pero yo me refiero al exacto y atinado uso de la analogía; por ejemplo, Las Casas hizo un correcto empleo de ella, mientras que Sepúlveda no. Por lo menos, la analogía sirvió a algunos —en nuestros ejemplos, a Las Casas y a Sahagún— a comprender a los indios; con eso basta para percatarse de que es un apoyo para eso, aunque falte algo más. Cuando Sepúlveda compara la cultura indígena con la europea, no efectúa las adecuadas proporciones, mientras Las Casas sí, pues considera que los sacrificios humanos son para los indígenas lo que el eucarístico para los cristianos; lo mismo la antropofagia, porque era un rito. De esta manera, encuentra la proporción con la eucaristía de los cristianos, que consiste en matar, incruentamente, a Jesucristo y comerlo, de manera espiritual. Es decir, la intención resulta análoga en ambos casos, aunque

*Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

por supuesto para los cristianos no sea un sacrificio cruento ni una comida física. Con todo, al captar la intencionalidad de los indios, en el caso de los sacrificios humanos y de la antropofagia, como un acto para honrar a sus dioses, se comprenden y, al menos en alguna medida, se justifican sus acciones —por lo menos en la medida de no matarlos por eso—.[1]

Es bien sabido que los antropólogos utilizan el procedimiento por analogía para comprender una cultura diferente. No poseemos otro proceder, otro punto de vista, sólo el que emana de nosotros mismos; no existe otro criterio, pues no podemos proceder desde el otro. No obstante, constituye una aproximación válida; partiendo de nosotros mismos y por analogía con lo que somos, comprendemos a los otros. El antropólogo, por analogía con sus costumbres e instituciones, se acerca a la comprensión de las ajenas. Sin embargo, siempre ha habido errores al aplicar la analogía. Sepúlveda acusó a los indios de crímenes de lesa humanidad, es decir, contra el humanismo —el europeo, por supuesto—, mientras que Las Casas no sólo intentó comprender y justificar las prácticas de los indios que al otro le parecían atroces y dignas de castigo, sino además observó un humanismo indígena —comparable por lo menos con el griego y el romano—, análogo —una captación analógica de aquellos—, no idéntico, pero tampoco tan distinto como para no reconocerlo como tal. A fin de cuentas, era una cultura y no una mera incultura y salvajismo.

Concedo a Hurtado que no toda aplicación de la analogía sirve para comprender al otro, sino la que se utiliza de manera conveniente con las proporciones adecuadas. La analogía significa proporción; por lo tanto, una consideración desproporcionada no puede ser analógica. Si su empleo ha conducido a algunos a una postura descalificadora del otro y a otros a una aceptadora de él, la aplicación de la analogía requiere algo más para alcanzar esto último. Es verdad que no basta la sola analogización con el otro para comprenderlo; pero, para hacerlo, es necesario analogizarse con él; la analogía es condición necesaria, aunque no suficiente, para ello. Veamos qué es eso más que se requiere. Es como lo que se hace con las hipótesis. Un filósofo de la ciencia —como Nicholas Rescher— que busca la confección de buenas hipótesis en nuestra capacidad de encontrar analogías afirma que no basta la aplicación formal del argu-

[1] A ello dedica Las Casas su *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman [ed.], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968. En ella utiliza de modo constante la analogía para tratar de comprender costumbres e instituciones indígenas por comparación con las que se tenían en Europa, ya fuera en ese tiempo o en la historia anterior —sobre todo griega y romana—.

mento analógico, sino que se requieren condiciones adecuadas para hacerlo, tanto en el científico como en el filósofo.[2]

Y depende mucho de que el mismo observador asuma una posición analógica. Su utilización univocista de la analogía impidió a Sepúlveda aplicarla correctamente a los indios. Reparó más en el modelo de humanismo eurocentrista; desde él, condenó ciertas prácticas de los indígenas como crímenes de *lesa humanitate* que aprovechó para argumentar que los indios debían ser castigados y civilizados, es decir, oprimidos. Su analogismo analógico ayudó a Las Casas a percatarse de algo distinto. Alcanzó a comprender tales prácticas, a justificarlas dentro del contexto cultural de los indios mismos e incluso a reconocer un humanismo indígena, diferente pero semejante —sólo análogo— del europeo. Su equivocismo con la analogía ha impedido a otros reconocer la semejanza, además de la diferencia, en las otras culturas, lo cual es de igual modo pernicioso, porque mueve a dejar hacer, a no tocarlas, pero impide poder criticar actos que, por ejemplo, contravienen los derechos humanos. La mala analogía ha fomentado la destrucción; la buena la evitó.

Por lo demás, la analogía es un concepto dinámico y hasta dialéctico. Un historiador de ella, Philibert Secretan, ha afirmado que la dialéctica constituye una de las formas de la analogía.[3] Hay toda una escuela analogista que la incorpora en la dialéctica —como yo trato de incorporarla a la hermenéutica—, que habla de la analéctica (Lakebrink, Beck, Puntel, Scannone, Dussel...). Usaron tal concepto justo para subsanar algunos defectos que veían en la dialéctica como la destrucción, en la dialéctica negativa. De hecho, existen varias formas de dialéctica que la analogía ha suscitado; es uno de los recursos encontrados para lograr la unión de los contrarios, la cual a veces sólo llega a una concordia difícil, pero viva, pues los mismos opuestos viven de la tensión entre ellos. Tal es la dialéctica premoderna, como la de Eckhart y Cusa, que usaba la analogía para que los contrarios convivieran sin destruirse, es decir, vivieran de su misma tensión. En cambio, la dialéctica moderna, la de Hegel y otros, implicaba la destrucción de los contrarios y una superación de los mismos para convertirlos en algo nuevo, superación bastante sospechosa o discutible para los teóricos de la analéctica —por eso introducían la analogía en la dialéctica, como superadora de la inmanencia—. Sin llegar quizá a la analéctica, la analogía misma, en su integración de proporción y atribución, alcanza para dar vida a esos opuestos que se dan en el mestizo, en el mestizaje. Es verdad, hay una visión estática de ella, en la cual piensa tal

[2] N. Rescher, *La lucha de los sistemas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

[3] Ph. Secretan, *L'analogie*, París, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 106 y *ss.*

vez Hurtado y, de forma correcta, critica; yo mismo deseo evitarla. Y hay también una visión dinámica, que la hace rebasar el marco de la lógica formal y la empuja o la acerca a la lógica dialéctica, a la que, por cierto, dio origen históricamente. (Por eso, se considera a Eckhart y a Cusa como antecedentes preclaros de la lógica dialéctica). La analogía no se queda en el mero argumento o silogismo analógico; se despliega en varias formas, algunas muy dinámicas, como la analéctica, inspirada en la utilización de la analogía por el Schelling viejo, para tratar los mitos y los símbolos religiosos. Creo que mientras más dinamicemos y dialecticemos la analogía, más podrá abarcar.

Vasconcelos y Uranga parecen partir de la equivocidad. Resulta curioso que lleguen a la univocidad. El primero tiene un punto de partida que en ocasiones me parece analogista: allí está su libro sobre Pitágoras, a quien se le adjudica —o más bien a su escuela— haber introducido la analogía en la filosofía, a saber, la proporción, ritmo o armonía.[4] Pero luego parece que su analogismo se acerca tanto a la equivocidad que por eso busca salida por la univocidad: una sola raza, en la que —como dice Hurtado— hayan desaparecido los polos de tensión. Pero es, como toda univocidad, una muerte tibia de homeostasia.

También el segundo, desde su fenomenología existencialista sartreana —la cual es equivocista, carente del punto intermedio y analógico que Merleau-Ponty sabe dar a la fenomenología—, llega a una postura analogista, pues el mestizaje no es el equilibrio estático de ambas razas, lo cual es más bien univocidad, ni el tercer hombre, síntesis dialéctica superadora de esas dos, sino una desarmonía armónica, una armonía trágica que además es oscilatoria y pendular. Ésta puede ser una buena descripción, ya que no definición, de la analogía.

Quien me hizo ver que la analogía en los indígenas era el "estar *nepantla*" fue mi querida y recordada Elsa Cecilia Frost; en su discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, poco antes de morir, mostró el difícil uso de tal concepto. Los indígenas se disculpaban y se justificaban ante el misionero, que los regañaba por causa de algún sincretismo o por no entender bien los elementos del cristianismo, diciendo: "Padrecito, es que todavía estoy *nepantla*". Es decir, todavía se hallaba a medio camino entre las dos religiones, la indígena, que pretendía abandonar, pero que todavía latía con fuerza en él, y la cristiana, que pretendía adoptar, pero que aún no latía con suficiente fuerza. Así, también, el mexicano, en muchos aspectos parece siempre tender a "estar *nepantla*", esto es, no inclinarse por lo uno ni por lo otro, sino hallarse en tensión entre las dos fuerzas. O, si se prefiere, en el intersticio entre los dos, di-

[4] José Vasconcelos, *Pitágoras, una teoría del ritmo*, México, Cvltvra, 1921.

fícil de habitar, medio inhóspito, a veces doloroso; no obstante, guarda la riqueza de ambas fuerzas, de los dos latidos de corazón, que parecen no encontrar la concordia, pero sí al menos la concordancia; no el acuerdo, sí la conveniencia, a veces poco cordial. Es el estar siempre *nepantla*, en el medio movedizo y frágil, nunca exacto, en lo analógico.

III. ARTE Y RELIGIÓN

DEL ROSTRO AL ÍCONO

Para una filosofía de la donación*

Carlos Enrique Restrepo**

La relación del Mismo y el Otro, en cuyo distrito se desarrolla la filosofía de Emmanuel Lévinas y en particular su obra *Totalidad e infinito,* ejerce de entrada una destitución del carácter meramente cognoscitivo de la subjetividad tal y como fue postulado por la filosofía moderna, acentuando más bien su original connotación *ética*. Su exposición, pese a la tradición filosófica de la que Lévinas es deudor, no obedece propiamente a una fenomenología. En sentido estricto, fenomenológica es la manera peculiar con que Heidegger en *Ser y Tiempo* expone la *conciencia moral* en el modo fundamental de la voz de la conciencia o de la vocación. Fenomenológica, por cuanto Heidegger se atiene al modo en que la conciencia moral aflora de forma existenciaria como la manera en la cual el *Dasein,* "ser-en-el-mundo", es invocado o reclamado a retroceder y volver sobre sí mismo para recuperarse del "estado de perdido" inherente al "ser con los otros" y a la dimensión de la caída cotidiana. Para Heidegger, la interpelación o invocación a la que responde la conciencia moral nunca puede provenir de un otro o de los otros, sino que más bien le sobreviene al *Dasein* desde sí mismo. En efecto, "la vocación no viene, sin duda alguna, de otro que sea conmigo

* El presente artículo sintetiza algunos de los desarrollos de la investigación doctoral *La muerte de Dios y la superación de la metafísica* a cargo del autor del artículo y fue presentado en la "I Jornada Nacional sobre Emmanuel Lévinas", realizada en abril de 2006 en la Universidad de Antioquia, Colombia.

** Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia.

en el mundo, sino que viene de mí".[1] El constante oír la voz de otros delata, más bien, la huida en la que el *Dasein* cotidiano se cura del ser-propiamente-en-el-mundo, el cual siempre reviste la forma esencial de la inhospitalidad. A la manera del *hay* en Lévinas, la forma principal de la inhospitalidad expresa la condición de ser-arrojado-en-el-mundo inherente a la existencia del *Dasein,* así como su original "ser-deudor", no en relación con los otros, sino en relación consigo mismo. La inhospitalidad es ocasión a la conciencia moral, porque en ella el *Dasein* es interpelado e invocado por y sobre el ahí de su ser y entregado a la responsabilidad, no de los otros, sino de su propia existencia. Por eso, en lugar de oír a los otros y de suponer la alteridad, la conciencia moral implica, para Heidegger, un desoír la voz del otro. Ella no habla en el modo de la fonación o de lo articulado en el discurso, en la palabra que otro me dirige, sino que "habla única y constantemente en el modo del callar".[2] Para que acontezca la conciencia moral es necesario romper e interrumpir la voz que me viene de los otros, cuya habla se ejerce siempre en nombre de la existencia impropia. La propiedad de la existencia del *Dasein* y su "poder-ser" suponen la manera en que la conciencia moral habla en el modo de la silenciosidad y la lejanía. "Vocado [*sic*] se es desde la lejanía hacia la lejanía. Por la vocación es alcanzado quien quiere retroceder [del mundo cotidiano] en busca de sí mismo."[3] Esta lejanía no debe, sin embargo, inducir al error de una trascendencia en la que un otro, oculto, misterioso y desconocido, voca en el vocar, ni menos aún de una alteridad del *Dasein*. Comenzado el análisis de la conciencia moral, Heidegger advierte lo ajena que resulta esta exposición "a toda interpretación teológica de la conciencia, por no decir a toda utilización del fenómeno para probar la existencia de Dios o de una conciencia psicológica directa de Dios".[4] La conciencia moral no da noticia de un Dios que me habla, no revela un *absolutamente Otro,* cuya palabra el *Dasein* deba establecer como norma. En alguna medida, la lejanía de la vocación es justo este extrañarse en virtud del cual el *Dasein* está más cerca de sí mismo al acoger el mundo como inhóspito. En lugar de remitir a otro, la vocación de la conciencia moral devuelve el *Dasein* al dominio de su *soledad esencial* en la que éste es al mismo tiempo cercano y lejano para sí mismo. Su modo último es el encontrarse de cara a la muerte en la angustia, la apertura del "ser-ahí" en cuanto "ser-

[1] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* [trad. de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 299.

[2] *Ibidem,* p. 298.

[3] *Ibidem,* p. 295.

[4] *Ibidem,* p. 293.

para-la-muerte" intransferible y propio en cada caso: "Nadie puede tomarle a otro su morir".[5]

Con esta exposición sumaria del análisis ontológico de la conciencia moral, Heidegger se sitúa en las antípodas del pensamiento de Emmanuel Lévinas. No sólo porque en la vocación Lévinas hace intervenir de manera efectiva al otro y entiende más bien el "original-ser-deudor" del *Dasein* como responsabilidad para con el otro, sino también porque, además de llevar esta responsabilidad al límite del "morir-por-el-otro", inserta en la vocación la significación contra la cual previene Heidegger: *que en ella se revela la palabra de Dios*. Pese a los reparos de Lévinas al lenguaje teológico, en este punto se debe señalar que su comprensión de la relación entre el Mismo —el Yo— y el Otro porta sobre todo una significación teológica, por encima de su muy peculiar fenomenología. El postulado de la ética como filosofía primera tiene en su base un presupuesto resueltamente teológico, no tematizado en cuanto no es tematizable, según el cual el *cara-a-cara,* la relación del Mismo —el Yo— y el Otro que se traduce en una *epifanía del rostro,* se torna en el ámbito por excelencia de una alteridad absoluta irreductible, en el lugar de la *trascendencia*. Es el mismo Lévinas quien descalifica la palabra "fenomenología" para nombrar tal relación. Ante todo, porque a diferencia del fenómeno que, por lo menos en el uso convencional, remite a lo que aparece, a lo que se da a la visión como un objeto, el *rostro,* al cual Lévinas supedita su filosofía de la alteridad, cobra otra significación que la de la objetividad reducida al orden de lo visible. En efecto, "el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple";[6] antes que remitir a un "primer visible", el rostro, más allá del ser, es decir, de la presencia, hace aparecer lo invisible que colma su expresión, *lo absolutamente Otro*. El rostro visible, lejos de ser visto, revela lo invisible. En ello radica su fundamental significación ética: que más que traer un semejante a la presencia, como si se tratase de la mera vecindad de otro, lo que el rostro revela es lo absolutamente Otro en cuanto otro, la absoluta excedencia, la pura exterioridad. Ante todo, hay que señalar las restricciones que de esta condición se derivan para toda tentativa de establecer la noción de *rostro:*

1. Visibilidad de lo invisible, el rostro no se ofrece nunca como un tema, no es un objeto del que se pueda hablar en el intento de reducirlo a una comprensión. "El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser compren-

[5] *Ibidem,* p. 262.

[6] Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* [trad. de Jesús María Ayuso], Madrid, La Balsa de la Medusa, 2000, p. 80.

dido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido."[7] El rostro no constituye la materia de ningún conocimiento; "su abordaje es de entrada ético",[8] y en ello se pone más allá de toda objetividad. El rostro es diferencia absoluta; en lugar de dar algo a conocer, hace aparecer o da testimonio de lo infinito, distancia desde siempre pronunciada entre yo y otro, infinitud insalvable que anuncia la gloria de lo que en él aparece, la majestad y la santidad de la trascendencia.

2. Más allá de toda objetividad, el rostro sobrepasa el ámbito de la experiencia o, de manera más radical, no es posible hacer una experiencia de él. En Kant, encontramos la más precisa y dominante definición de experiencia: "Experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que a través de percepciones determina un objeto".[9] Pues bien, según decíamos, el rostro no es del orden de la percepción. Su aparecer no se reduce a lo dado de la sensibilidad y, por encima de todo, está más allá de la visión. Al respecto, las fórmulas de Lévinas son paradójicas y extremas: "El rostro no es visto";[10] "La visión no es trascendencia";[11] "La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos".[12] Antes que ser visto, el rostro me habla; es expresión en el sentido de la interpelación e incluso de la vocación que sobreviene como apertura de lo otro, asalto e irrupción que hace estallar la fijeza del Mismo —"estallido del *cogito*"—, instancia original del discurso y de la socialidad. Esta apertura de lo otro, más que experiencia, es *epifanía*. La palabra bien puede mencionar el venir a la presencia de lo que nunca se presenta, y esto en toda su impronta judaica, pero también cristiana. Epifanía del Dios como rostro del otro, excedencia pura del fenómeno que escapa y pone en cuestión toda intuición sensible, concepto o representación. Y, sin embargo, "esta nueva dimensión se abre en la apariencia sensible del rostro".[13] Pero el rostro aquí se remonta por sobre lo intuido de manera llana para "dejarse ver" como *huella del infinito*.

[7] E. Lévinas, *Totalidad e infinito* [trad. de Daniel E. Guillot], Salamanca, Sígueme, 2002, p. 207.

[8] E. Lévinas, *Ética e infinito*, p. 71.

[9] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B218.

[10] E. Lévinas, *Ética e infinito*, p. 72.

[11] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 205.

[12] E. Lévinas, *Ética e infinito*, p. 71.

[13] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 211.

3. La alteridad, la trascendencia, la eticidad del rostro, exceden el dominio de la *conciencia moral*. La relación del Mismo y el Otro —aunque alude a un acto originario de la interpelación o, para mantener todavía la palabra no del todo ilegítima de Heidegger, a una vocación en el sentido de "ser reclamado"— no se refiere a ningún modo de ser de la *conciencia*. El rostro no alude a una exigencia moral de "tener conciencia" del otro. Ello por cuanto en la conciencia gobierna siempre un rasgo cognoscitivo en el que lo otro es reducido al estatuto fenomenológico de objeto. En lugar de apelar a una conciencia, el rostro establece entre el Mismo y el Otro la dimensión de la *subjetividad*. Con esta palabra, Lévinas no menciona un Yo puntual inamovible, que, a la usanza de Kant, deba poder acompañar toda representación, sino disuelto e incluso fundado por la alteridad irreductible de lo infinito del rostro. "La conciencia, que es saber de sí mismo por sí mismo, no agota la noción de subjetividad";[14] incluso bien puede ocurrir que el fenómeno existenciario de la conciencia de sí "no sea más que olvido del otro".[15] En Lévinas es recurrente esta oposición entre la subjetividad esencialmente ética y la conciencia:

> La subjetividad está estructurada como *el Otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia; ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mí, a un ser que es fenómeno. El modo según el cual la subjetividad se estructura como *el Otro en el Mismo* difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser;[16]

el rostro, en cambio, epifanía de lo infinito, es lo *de otro modo que ser* que obliga a la responsabilidad, sin que ésta tenga que pasar por un acto voluntario del "tener conciencia" dirigido a otro.

Al tenor de tales restricciones, la noción de *rostro* parece más susceptible de este modo de exposición negativa. Pero, entonces, ¿de dónde extraer en forma positiva su genuina significación? A este propósito, conviene conferirle todo el peso a la palabra de Lévinas, según la cual *la significación del rostro es una significación sin contexto*.[17] Para exponerlo, pensarlo o decirlo, se tornan impracticables todos los puntos de refe-

---

[14] E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [trad. de Antonio Pintor Ramos], Salamanca, Sígueme, 1999, p. 168.

[15] E. Lévinas, "Dios y la filosofía" [trad. de Silvio Matón], en *Nombres, Revista de Filosofía*, núms. 8-9, Córdoba, noviembre de 1996, p. 245.

[16] E. Lévinas, *De otro modo que ser...*, pp. 71-72.

[17] *Cfr.* E. Lévinas, *Ética e infinito*, p. 72.

rencia y, sobre todo, los que son propios de la teoría. El rostro constituye la forma misma de la absoluta alteridad; más que intentar establecer los predicados por los que se torna pensable, exige ser *recibido y acogido* desde esa dimensión excedentaria y siempre originaria que le es propia. En el rostro lo Otro se revela; "*significa* lo Infinito";[18] es el *Extraño extranjero* por cuyo asalto se desvanece "el rumor anónimo e insensato del ser",[19] es decir, la inmanencia del Yo o de la conciencia referida a sí misma. La *epifanía del rostro* pone en su favor el fondo pavoroso de la inhospitalidad del ser, la existencia en cuanto pura inmanencia de un *Dasein* arrojado en el mundo, entregado al ahí de su ser. El despuntar o el venir a la luz de la trascendencia acontece propiamente en el aparecer epifánico del rostro, "alba de claridad en el horror del *hay*".[20] El *hay*, no-contexto por excelencia, es la forma pura de la inmanencia sobre la cual, como viniendo de ninguna parte, trayendo a la intuición un *más allá* impredecible e inasumible, el rostro imprime el sello o la huella de la alteridad. *El rostro es acontecimiento puro de la trascendencia absoluta,* en cuanto tal irreferente, por cuanto desborda todo contenido de experiencia. El modo extremo de conferirle su estatuto *metafísico,* en la acepción en que Lévinas entiende la noción de *metafísica,* es aquel en el que el rostro es investido de divinidad y santidad, aquel en que se lo emparenta de forma recurrente a la manifestación misma de Dios. En *Totalidad e infinito* leemos: "La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano";[21] en su conversación con Philippe Nemo, Lévinas declara: "En el acceso al rostro ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios";[22] también en una hermosa entrevista titulada "Violencia del rostro", Lévinas dice de modo semejante: "He pensado que es en el rostro de otro que Dios me habla por primera vez".[23] Sin otro contexto que ellos mismos, estos enunciados no pueden ser para nosotros cosa trivial. En la apelación desde siempre pronunciada por lo Otro y atestiguada como *huella de lo infinito* en la alteridad del rostro, resuena la primera palabra, palabra en la que hablan *imperativos incondicionales y obligaciones eternas*[24] que hacen a todo Yo *rehén* de lo Otro: trascendencia del mandato, palabra que es Ley. Inscrita como huella originaria en el rostro, la palabra de Dios dice: "No matarás"; palabra tras la cual, como dice de bella forma Lévinas,

[18] *Ibidem,* p. 87.

[19] *Ibidem,* p. 50.

[20] *Ibidem,* p. 49.

[21] E. Lévinas, *Totalidad e infinito,* p. 101.

[22] E. Lévinas, *Ética e infinito,* p. 78.

[23] E. Lévinas, "Violencia del rostro" [trad. de Alberto Drazul], en *Nombres...,* p. 275.

[24] *Cfr.* E. Lévinas, *Totalidad e infinito,* p. 47.

"todo en mí es responsabilidad, deuda y donación".[25] De Dios proviene la eticidad del rostro. Si el Yo es responsable y deudor del otro en cuanto reconoce en él lo Otro, es porque el rostro impone esta eticidad en todos y cada uno de sus modos de manifestación. Su humildad o pobreza —puesto que "hay en el rostro una pobreza esencial",[26] caso de la viuda, del huérfano, del desposeído a quien otro ha expropiado miserablemente su tierra y despojado de su heredad, del extranjero— no riñen, sino que, más bien, atestiguan esta grandeza, el esplendor o la gloria de la trascendencia, la majestad de la Ley. "El rostro me pide y me ordena."[27] Pero esta habla original del rostro, más allá de una llana restricción o de la impersonal sujeción a un deber, es más bien una palabra que se recibe en cuanto *originariamente dada* y en virtud de la cual el Otro como rostro ocupa también el enigmático lugar del Maestro. La interpelación a la que llama el rostro es también enseñanza que viene de lo alto. El rostro, prohibición del asesinato, es al mismo tiempo *dado,* por un lado como quien enseña, es decir, como quien *revela* la anterioridad y primacía de lo Otro, pero también en la condición de ser expuesto a la infamia de aquella posibilidad. Antes que ofrecerse a la visión, el rostro parece entregarse y disponerse a unas manos ajenas, ya sea que éstas lo exterminen o, por el contrario, lo reciban. En este sentido, Heidegger ha escrito que en las manos están la gratitud, la ofrenda, la bendición y la oración, pero también el homicidio, la muerte infligida al otro hombre.[28] Lévinas asevera:

> El rostro es el señorío y lo indefenso al mismo tiempo. ¿Qué dice el rostro cuando lo abordo? Ese rostro expuesto a mi mirada está desarmado. Cualquiera que sea la apariencia que él mismo se da, ya sea que el rostro pertenezca a un personaje importante distinguido o que sea en apariencia más simple, siempre es el mismo rostro, expuesto en su desnudez. Bajo la apariencia que él se da se manifiesta toda su debilidad y al mismo tiempo surge su mortalidad. A tal punto que puedo querer suprimirlo completamente, ¿por qué no? No obstante, es aquí donde reside toda la ambigüedad del rostro y de la relación con el otro. Ese rostro del otro, sin recursos, sin seguridad, expuesto a mi mirada en su debilidad y su mortalidad, es también el que me ordena: "No matarás". Hay en el rostro la suprema autoridad que ordena, y yo siempre digo que es la palabra de Dios. El rostro es el lugar de la palabra

[25] E. Lévinas, *Dios y la filosofía,* p. 261.

[26] E. Lévinas, *Ética e infinito,* p. 71.

[27] *Ibidem,* p. 81.

[28] "A través de la mano suceden ambas cosas, la oración y el asesinato, el saludo y las gracias, el juramento y la señal, pero también la 'obra' de la mano, la 'artesanía' y la herramienta. El apretón de manos establece la alianza. La mano lleva a cabo la 'obra' de la destrucción". M. Heidegger, *Parménides* [trad. de Carlos Másmela], Madrid, Akal, 2005, p. 104.

> de Dios. Existe la palabra de Dios en el otro, palabra no tematizada. El rostro es esta posibilidad del homicidio, esta impotencia del ser y esta autoridad que me ordena: "No matarás". Lo que lo distingue del estatuto de todo objeto conocido es su carácter contradictorio. Él es toda debilidad y toda autoridad.[29]

El rostro se *dona* y permanece siempre *dado,* indiferente al acto ulterior por el cual es o bien negado —suprimido— o acogido. Su "modo de ser", que está más allá del ser, de la presencia de aquel a quien desconocemos al tratarlo como un semejante, es el *para-otro* que inaugura la socialidad entendida estrictamente en términos de responsabilidad; un *heme aquí* que incluso hace violencia en el modo de una *donación sin reserva,* de cuya gratuidad nace toda bondad, "dativo original del *para-otro* donde el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan".[30]

Este sentido es inherente al rostro de la donación. Aquello a lo que llama —demanda, enseñanza, mandato, ley, responsabilidad— es condición de su exceso. La alteridad no es transferida, sino instaurada ya por la manera en que el rostro se dona. Es un don sólo asumible a la medida de lo inagotable, medida por tanto común a la responsabilidad que emana de él y a la forma radical en que Lévinas entiende el procurar por el otro. La excedencia del don, la trascendencia del rostro, convierten la relación con el otro en una relación asimétrica. La responsabilidad no se relaciona con una impracticable reciprocidad del don, con algo que devuelvo al otro como contraparte de lo que me dona; tampoco es reconocimiento; mucho menos corresponde al deber que se satisface en el acto de ser cumplido. "Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida."[31] El rostro induce más bien a un sentido de humanidad que es atestiguación de la *santidad,* acogida de la alteridad y olvido de sí.[32] Vivir humanamente significa *desvivirse* por el otro.[33] El rostro habla en el modo de la gratuidad de esta entrega. De ahí que, a pesar de Lévinas, resulte odioso interpretar la responsabilidad en el modo de la culpabilidad que, después de Nietzsche, no puede ya separarse de la *mala conciencia.* "Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo, y yo más que los otros."[34] Aun contra Lévinas, la culpabilidad habla siempre en el modo encubierto del "hacer justicia". Pero

[29] E. Lévinas, "La proximidad del otro" [trad. de Alberto Drazul], en *Nombres...,* p. 286.

[30] E. Lévinas, *Dios y la filosofía,* p. 260.

[31] E. Lévinas, *Ética e infinito,* p. 82.

[32] *Cfr.* E. Lévinas, "Violencia del rostro", pp. 278-279.

[33] *Cfr.* E. Lévinas, *Ética e infinito,* p. 15.

[34] Esta cita de Dostoyevski es frecuentemente traída a cuento por Lévinas. *Cfr. ibidem,* p. 82.

la responsabilidad es donación incondicional a la que conviene más la forma —si se quiere, "cristiana"— del perdón y la caridad. Jean-Luc Marion prefiere pensar el don, más que como responsabilidad, como Amor. No desconocemos sus implicaciones en la absoluta disposición a la caridad. Por el contrario, la justicia encierra siempre "la triste lógica de la venganza".[35] Es siempre restitución y enmienda de una falta cometida contra otro, y no obediencia al mandato a cuya condición el rostro se abre de manera desprevenida y se dona. El don desmiente y desarma toda violencia, en nombre de una más originaria apertura presentida en el rostro que hace frente. Ante el Dios que aparece se diluye toda pretensión de una justicia humana.

La donación menciona este modo peculiar en que mediante el rostro, o para más exactitud como rostro, lo divino aparece. Pero si tal aparecer resulta ambiguo y problemático, es porque el rostro, casi a la manera en que se habla de *revelación* en el contexto de la teología negativa, implica la presencia de lo que se sustrae a toda presencia, una visibilidad, no del fenómeno en cuanto tal visible, sino de lo invisible. Al mismo tiempo que abierto a la mirada que lo recibe, el rostro es sustracción y retraimiento. Rostro de un Dios sin rostro, este aparecer tiene el carácter de una huella, la cual es justo el modo en que lo que aparece permanece, sin embargo, oculto. En tal sentido, es lícito interpretar en Lévinas la noción de rostro, para usar las categorías de Jean-Luc Marion desde su significación *icónica*. En este autor, el *ícono* menciona una presencia de lo divino que permanece a distancia. A diferencia del *ídolo* que, aunque imagen de lo divino, se encuentra supeditado a una figuración o reproducción artesanal humana que reduce lo divino a una excesiva familiaridad, el *ícono* presenta la distancia misma en cuanto su aparecer proviene de lo divino y no de una acción intencional de la mirada que lo reconoce. De forma clara se ve que, más que una cuestión estética en la que *ídolo* e *ícono* representarían las vicisitudes de una eventual polémica entre el arte pagano y el arte cristiano, tales nociones mencionan los modos en que lo divino cobra su imagen y su visibilidad. La visibilidad del ícono, al igual que el rostro, remite lo visible a algo otro que sí mismo. Si convoca a la mirada a atender su visibilidad es —dice Marion— saturando poco a poco lo visible de lo invisible. Lo propio del ícono es que precisamente lo invisible, que a su través aparece, permanece siempre invisible, a diferencia del ídolo que, no siendo más que una figuración humana, suprime la distancia peculiar de lo divino para reducirla a su llana visibilidad. Dios da de sí en su revelación icónica el testimonio o la

[35] Jean-Luc Marion, *Prolegómenos a la caridad* [trad. de Carlos Díaz], Madrid, Caparrós, 1993, p. 26.

huella de su absoluta alteridad irreductible a toda visibilidad. Como en el relato de Baudelaire *La moneda falsa,* este don se caracteriza por su exceso. El ícono da de lo divino más de lo que se espera, precisamente su retraimiento, su invisibilidad. La noción de rostro en Lévinas comparte la naturaleza inasumible del ícono. Insinuando todavía más esta correspondencia, en su libro *Dios sin el ser,* Marion anota que "sólo el ícono nos muestra un rostro, o dicho de otro modo, todo rostro se dona como ícono".[36] La significación icónica del rostro induce a pensar lo divino sólo en virtud de la trascendencia o, como la nombra Marion, a partir de la *distancia*. De manera fácil se advierte que esta lectura icónica obliga a ir más allá de la teología judaica, pues su significación es más afín a la teología cristiana. Correlato de la distancia, al rostro sólo puede convenir la semiótica de la predicación evangélica e incluso litúrgica, en la que Cristo aparece "como figura de revelación y norma única".[37] Dice Marion:

> ¿De qué ofrece el ícono el rostro? "Ícono del Dios invisible" (Col. 1, 15), dice San Pablo a propósito de Cristo. Figura, no de un Dios que pudiera perder en ella su invisibilidad, para volvérsenos familiar hasta el exceso, sino de un Padre que irradia con una trascendencia tanto más definitiva e irreductible en cuanto la da a ver sin reserva en la figura de su Hijo. La profundidad del rostro visible del Hijo entrega a la mirada la invisibilidad del Padre como tal. El ícono no manifiesta ni el rostro humano, ni la naturaleza divina que nadie puede arrostrar, sino, tal como decían los teólogos del ícono, la relación entre ambos en la hipóstasis, la persona. El ícono encubre y desencubre aquello sobre lo que descansa: la separación de lo divino y de su rostro. Visibilidad de lo invisible, visibilidad en la que lo invisible se da a ver como tal; el ícono los refuerza mutuamente.[38]

Figura de revelación y norma única, el rostro de Cristo colma las exigencias hechas a una filosofía de la alteridad, en la que lo Otro sólo se mide por un pensamiento del don. Más allá de la responsabilidad por el otro, lo Otro icónicamente revelado hace del Amor la medida sin medida de la donación. Amor más que responsabilidad, perdón más que culpabilidad. La palabra de Dios en el Rostro —ahora por necesidad con mayúscula— no es otra que la caridad. ¿Qué discurso sabría corresponder a esta palabra? En todo caso, no la filosofía, que cuando pretende ofrecer un concepto de Dios permanece retenida en el dominio de la idolatría. Los conceptos fundamentales de la metafísica y, sobre todo, sus conceptos de Dios, cumplen la misma función que los ídolos artesanalmente

[36] J-L Marion, *Dieu sans l'être,* Quadrige, P.U.F., 1991, p. 31.

[37] J-L Marion, *El ídolo y la distancia* [trad. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille], Salamanca, Sígueme, 1999, p. 35.

[38] *Ibidem,* p. 21.

figurados para imponerle a Dios su visibilidad. El "Dios de los filósofos", la *causa sui,* no corresponde a lo divino que se presenta a distancia; más bien, ésta es abolida cuando se somete a Dios a los rigores de un discurso probatorio. Con el postulado de la trascendencia, de la exterioridad, de la distancia que caracteriza lo divino en cuanto absolutamente Otro, a Dios le convienen más los postulados de la teología negativa: Dios es por definición indefinible, su único pensamiento posible es el de lo impensable, su único nombre el Innombrable. Dice Marion: "Por definición y decisión, Dios, si se lo debe pensar, no puede encontrar ningún espacio teórico a su medida, porque su medida se ejerce a nuestros ojos como una desmesura".[39] Por esta razón, ya san Pablo hablaba de un *logos de la cruz,* el *kerygma,* la "locura de la predicación", el cual opone al *logos* de la "sabiduría mundana de los griegos".[40] Al don de la caridad, palabra de Dios en el Rostro, corresponde este *logos* crucial del *kerygma*; éste no es un saber, sino discurso de alabanza.

[39] J-L Marion, "La double idolâtrie", en *Dieu sans l'être,* p. 71.

[40] "Porque el lenguaje de la cruz es locura para los que perecen; mas para nosotros, que nos salvamos, es poder de Dios. Pues está escrito: 'Inutilizaré la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes'. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No entonteció Dios la sabiduría del mundo? Ya que el mundo por la propia sabiduría no reconoció a Dios en la sabiduría divina, quiso Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden milagros, y los griegos buscan la sabiduría; mas nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles; pero poder y sabiduría de Dios para los llamados, judíos o griegos. Pues la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres". I Cor. 1, 18-25.

DEL AMOR AL SILENCIO Y A LA MUERTE

Anónimo*

I

Amor que viene de la tierra fresca
Del tiempo más profundo del origen
Cuando la savia del bosque era virgen
Y la historia una incipiente gesta
Amor impertinente que en la noche
Ahueca espantos y humedece entrañas
Amor que aleja el sueño en las mañanas
Festejando el tiempo del derroche
El ritmo de la vida impreciso
De mi cuerpo contigo a destajo
Es la muestra entusiasta de que existo
Seducido por los dioses que hay abajo
Por la tierra candente en que persisto
Y por tu beso que mi muerte trajo

* N. del E. Como caso excepcional —primero y único— y a solicitud del interesado, hemos omitido el nombre del autor de los poemas que aquí se presentan.

II

Pedazo de cielo sobre tierra
Puerta voraz del anhelado infierno
Lugar para el descanso del descanso
Espacio rebosante del deseo
Alquimia de sudores y salivas
Revoltura de trémulas caricias
Ansias que se internan en el bosque
Labios y lenguas retorcidas
Pasiones y deseos sofocados
Reposando en el borde del abismo
Ojos vehementes perdidos en penumbra
Pechos erguidos exultantes y oferentes
Infinitos que se abren en el cuerpo
Y cuerpos que huyen de la muerte
Olvido de morales milenarias
Imprudente desafío a los terrores
Carne inundada por espumas
Estupores presentidos sorprendentes
Sombras transformadas en tesoros
Y líquidos bebidos a torrentes

III

Cuando el mundo confuso se transforma
Y resurge la vida de la nada
Cuando hay fuerzas que pugnan liberadas
Por romper con los cauces de la norma
Nacen nombres laberínticos que nombran
Los azares y las causas que cautivan
Nuestra vida en un destino sin salida
Coincidencias de cristal que nos desbordan
Los nombres liberados de su nada
Dan razones mentirosas al encuentro
Que es mi azar es tu destino y es cascada
De veneros milenarios desde el centro
De los tiempos en que fueron derrocadas
Las verdades que dormitan sobre el viento

IV

Suave decididamente
Despierta la palabra ausente
Barranca sonora del tiempo
Sin ansia de fondo y expectante
Tal vez de un eco que le diga
Con simpleza que existe en este instante
Que existe en su silencio como resto
De lo que aún le queda por decir
Resto de silencio que figura
El deseo indecible de esperanza
Nombre remolino de deseos
De música que juega en los trasmundos
Palabra diurna que preludia eternidad
Las voces descolgadas sobre el tiempo
Resuenan en tu boca y en el verso
Socavan el arcano con su aliento
Redimen al silencio y la verdad

V

Soy el breve silencio
Entre dos labios unidos
Un silencio en blanco y negro
Silencio de milenios y segundos
Fábrica de ideas
Imágenes convexas
Y más silencios iguales a sí mismos
Silencio infinito y degollado
Por el grito redondo y gris de un NO
Silencio que recuerda al de las tumbas
De muertos resucitando
En medio de delirios
Silencio hidrante
Seno maternal
Mar de abismo
Voz sin aire
Crecimiento verde
Callado imperceptible
Suspiro retenido

En la cueva
Donde no se puede ver adentro
Silencio vital y caldo bacteriano
Silencio de muerte y de vida
El silencio antes del Verbo
Posterior a todo lo dicho
Prenatal y póstumo
Soy convergencia
Extrema y desnuda
Ojo abierto expectante
Salado y dulce de recuerdo
Futuro equidistante del Principio
Soy del margen de la hoja escrita
Espacio puro vacío donde nadie habita
Nada duele
Nadie grita
Profundidad y altura que agrieta la existencia
Donde todo se gesta aunque nadie esté
Silencio que remeda eternidad
Extensa y puntual
Sagrada aburrida
Silencio de universos
Paz callada
Sin hombres
Sin palabras
Ebria de sí misma
Acompasada
Redonda equinoccial
Necesito mi silencio
Enredo de azul nocturno
Cama suave
Donde soy y callo
Donde callo y soy
Donde soy y me deshago
Donde mi poema es una hoja en blanco

VI

Cuando la eternidad se acabe
Y rompa el ruido del fragor secreto
Aquel que anuncia la creación rampante
Y espanta el sueño del deseo muerto
Entonces el presagio dulce de la muerte errante
Ahondará penumbras de promesas ciegas
Labrará futuros de recuerdos viejos
Herirá las cuencas vacías que dejas
No habrá palabras de dicción precisa
Ni apenas balbuceos de sorpresas nuevas
Te irás con ella eternidad finita
Al silencio sólido rotundo inmenso
Rastro seguro de la muerte eterna

EDITH LÓPEZ OVALLE: OJOS QUE SÍ VEN

Carla Rippey*

Formé parte de una generación de artistas que iniciaron su carrera a la sombra del 68 o quizá deba decir que fueron iluminados por los acontecimientos del 68. Como sea, el debate sobre lo pertinente de la política en el arte y viceversa nos fue real e intenso.

Hoy es menos común que los artistas se consideren protagonistas de luchas sociales o sientan la necesidad de implicarlas en su obra. El ambiente artístico está muy politizado, pero hacia adentro del medio, no afuera.

En un extremo, el arte puede servir a los artistas como un modo muy persona de externar sus obsesiones y preocupaciones, concretar sus inquietudes o crearse un mundo a su medida; es el espacio ocupado por los "outsider artists" además de otros solitarios y locos, a la Emily Dickinson. En el otro, los artistas utilizan su obra para colocarse en el mundo exterior, mediante una lectura astuta de la coyuntura cultural y una diestra adaptación a ello; incluso, pueden llegar a inventarse obra "comprometida" si resulta que ese tipo de trabajo se privilegia. Pero la mayor parte de nosotros caminamos sobre la cuerda floja entre los dos extremos. Tratamos de actuar en consecuencia, de crear algo que nos nazca, pero al mismo tiempo estamos atentos al medio ambiente que, sin duda, nos influye, para bien o para mal.

En el caso de Edith López, lo que emana, lo que ha sido constante en toda su vida, es la militancia política. Fue la realidad que sus padres

* Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado "La Esmeralda", México.

le heredaron; fue su historia personal. Aquí, el concepto clásico del artista como individuo dedicado a lo suyo o intentando con lo suyo crearse una relación con "lo otro", la sociedad, se quiebra. Edith es una artista y un individuo, pero siempre se ha concebido como parte de una colectividad comprometida con cambios sociales profundos.

Si bien no toda su obra se ha dedicado a externar esa realidad —de sus primeras creaciones impresionantes recuerdo la que mostraba la totalidad de su cuerpo, desnudo y fragmentado, impreso en transferencia sobre una sábana, con la imagen de su cabeza estampada en la almohada; se trataba de su intimidad frente al mundo—, no tardó en centrar su producción en temáticas que fueron fundamentales en la vida de sus padres —como muchos mexicanos más— y, por tanto, en todo su proceso de crecimiento. Es el caso de la exposición "La transfiguración de un sueño", relacionada con la matanza de Tlatelolco y con los desaparecidos en la represión política suscitada después de la masacre.

Creo que, al tratar esta temática, Edith explora los matices de tales hechos, reinventándolos, reconstruyendo un mito de su infancia para sí misma. Erige, además, un testimonio de ellos. Como los poemas épicos que se transmitían de generación en generación, la historia viva de su país le ha sido confiada, la ha aprendido y la transmite a su manera. Al mismo tiempo, Edith ha creado objetos que constituyen una memoria viva, elementos tangibles fortalecedores de la lucha que hoy día persiste.

Aunque en algunas obras no hay una presencia obvia, propagandística, de imágenes y eventos —pero existe la sugerencia de éstos; Edith hurga en sus recuerdos y compone; deja la obra abierta a interpretaciones; juega con la memoria, propia y colectiva; hace que la memoria persista—, en otras, las referencias sí son específicas: asigna caras a los despareci-dos, registra fecha y lugar de su detención; invoca fantasmas y la oración de todos los pueblos a sus caídos: no será en vano.

En sus mantas, la contribución de Edith a su colectividad es patente: dos de ellas figuraron en la marcha conmemorativa del 2 de octubre; otras dos, en la organizada cada 20 de agosto por las mujeres del Colectivo Eureka, madres de los desaparecidos, quienes recuerdan su huelga de hambre de los años setenta que resultó en la liberación de presos políticos, y en el caso personal de Edith, el regreso de su madre del exilio.

Destaca una manta hecha de material poco común: tul negro. Sobre su superficie de un metro por cinco, aparecen cosidas decenas de ojos, las miradas de los desaparecidos. Ojos que ven lo que Edith: un país a menudo carente de memoria y de justicia. Y lo que observan los ojos de Edith es aquello que trata de remediar con su imaginación, con sus manos y por medio de su obra.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Leticia Flores Farfán
Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua
México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Universidad Autónoma del Estado de Morelos
2006, 301 pp.
ISBN: 970-32-3740-1

ACERCA DE *ATENAS, CIUDAD DE ATENEA. MITO Y POLÍTICA EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE ANTIGUA*, DE LETICIA FLORES FARFÁN

Alberto Ruiz Méndez*

El libro que ahora se reseña no es una obra típica sobre los griegos. Tampoco el clásico trabajo en el que se sobrevaloran las aportaciones políticas, religiosas o científicas de aquella civilización y se le mira como una cultura perfecta, creadora de todo lo bueno de nuestro mundo occidental. Desde el punto de vista filosófico, el libro toma distancia de las tradiciones más respetadas e intenta, al volver por esos senderos ya conocidos de la jerarquía filosófica, encontrar otros caminos no andados, pero que han estado ahí y han sido parte importante de la creación de un pueblo, de una idea.

En este sentido, esta obra se aleja de la concepción de que la "razón" inundó todos los ámbitos de la vida griega y que, a partir de ella, todo adquirió forma. Prefiere partir de la idea de que, junto a esa "razón" (*logos*), el mito (*mythos*) también es parte importante de la configuración y representación de la política griega y, en particular, de la democracia. Al escribir acerca de este distinto punto de partida, Flores Farfán explica: "Las primeras huellas de este nuevo transitar pusieron en evidencia que entre *mythos* y *logos* no hubo separación primigenia. En sus comienzos griegos mantuvieron una sinonimia implicativa: palabra, discurso, relato, narración eran las voces que traducían su significado".[1] De tal suerte que, desde este lugar, se nos invita a ser partícipes en una em-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] p. 13.

presa que intentará romper con las ideas preestablecidas sobre el mundo griego; que indagará cuán lejos o cerca se encuentran ellos de nosotros; que buscará recuperar lo que de ellos existe en nosotros; y, sobre todo, que tratará de redimensionar y rescatar el papel que los mitos desempeñaron en la conformación del imaginario social y político de los atenienses.

Conocedor de la historia y las costumbres de su gente, Platón sabe que la primera tarea del fundador de una ciudad radica en forjar sus mitos,[2] porque de esa manera los hombres la habitan como si fuera su casa, es decir, logran fundirse en una identidad superior que los hermana y los asocia de forma tal que todos se alegrarán por la felicidad y sentirán pena por los problemas de uno. El mito otorga un carácter comunitario a la ciudad, pues logra que cada uno de los integrantes se considere como una parte del todo, de la colectividad, y que identifique sus intereses con los de todos. El mito no es, entonces, una leyenda o una anécdota para referir en las reuniones, en los banquetes o para escenificarse en una obra teatral que entretenga a las personas; antes bien, otorga la fuerza necesaria a una ciudad para fundarse y fusionarse en un todo; legitima las identidades, otorga realidad y dimensión ontológica al mundo humano y se constituye en un "relato fundador de formas de hacer, pensar y sentir",[3] que se convierte en condición de posibilidad de todo lo existente porque hace posible la unanimidad de creencias y de formas de vida. El mito se construye y reconstruye a lo largo de generaciones y refleja así los sentimientos y creencias de la comunidad que ha creado y que, a su vez, lo actualiza; da fuerza al presente, pues como *actividad creadora* remite al tiempo en que algo adquirió su forma actual. El mito es la razón de ser de todo cuanto es, no sólo una historia con moraleja. El mito es la vida.

En un sentido práctico, el carácter del mito puede distinguirse con claridad si recordamos que en la ciudad clásica la práctica del culto religioso era regulada por los propios ciudadanos. Ellos decidían las fechas de celebraciones y rituales, determinaban quién asistía, elegían a los sacerdotes y señalaban el castigo para aquellos que incurrían en un acto de impiedad. Los ciudadanos participaban en la reproducción del mito, resguardaban su carácter fundacional y reforzaban su identidad originada en él. Pero, además —lo que es crucial para el tema—, las ceremonias religiosas fueron perfectos cauces para el desarrollo de la democracia en Atenas. Lejos de crear un régimen sacerdotal dueño de todas las "verdades" del mito, la ceremonia religiosa, como un acto social en el que se refuerzan los lazos, ayudó a la conformación de un fuerte sentido de igualdad y pertenencia a una comunidad entre los participantes.

[2] *Vid.* Platón, *Leyes* 775e; *República* 414d-e.

[3] p. 22.

De ahí, como bien lo señala Flores Farfán, la fuerza del mito propició una mejor adhesión a las reglas de la comunidad que lo que la coacción hubiese conseguido. Imponer la ley siempre encontrará opositores que, no estando dispuestos a soportarla, la combatan con más violencia; en cambio, recurriendo a la fuerza fundacional del mito, la Justicia (*Dike*) que modela la vida de los seres humanos no es un conjunto de leyes acordadas entre ellos con la finalidad de determinar lo permitido o lo prohibido. Por el contrario, la Justicia constituye un marco de referencia valorativo a partir del cual los hombres construyen y respetan las reglas; sin este fundamento, ninguna ley tendría la fuerza necesaria para hacerse valer. La ley no es una imposición; si lleva la fuerza del mito en su interior, se convierte en una forma de vida que se acopla a las demás en perfecta armonía.

Lo anterior trajo como consecuencia que, cuando ocurrió la caída de lo que la autora llama "la civilización de los palacios", caracterizada por ser pueblos —los primeros habitantes alrededor del Egeo— gobernados por reyes, se pudiera abrir la puerta para la creación de la *polis* tal como hoy la conocemos. En aquel tiempo, la soberanía (*arché*) estaba situada en el palacio donde gobernaba el rey, pero al caer este poder pasó a ubicarse en el *ágora*, es decir, en un espacio público, cívico, donde los ciudadanos (*demos*) pasaron a ser los responsables del destino de la *polis* y los depositarios de la *arché*. Así, poco a poco la democracia avanza como organización política de Atenas, porque, como lo recuerda Flores Farfán recurriendo a la opinión de Aristóteles y Plutarco, gracias a las reformas de Solón quedó en el imaginario de los atenienses la idea de que un daño causado a un individuo particular era contra la *polis* en general; en consecuencia, era posible exigir justicia sin haber sufrido el perjuicio en carne propia. A ello se sumó el decreto implantado por Pericles,[4] de asignar sueldos para los magistrados y funcionarios, lo cual permitió que quienes dependían de su trabajo para vivir como comerciantes, agricultores o

[4] Solón (638-559 a.C.), legislador y político ateniense, considerado el fundador de la democracia de Atenas. Prohibió todo préstamo realizado sobre la libertad del deudor y canceló todas las hipotecas y deudas. A la clase de los *thetes*, clase sin propiedades, concedió el acceso a los cargos políticos y, por lo tanto, el derecho a tomar parte en la asamblea pública. Este paso fue importante para el desarrollo del gobierno democrático, porque permitía que todas las clases participaran en la administración de la *polis*.

Pericles (c. 495-429 a.C.), desde su cargo de estratega, magistratura para la que fue reiteradamente elegido como jefe de los demócratas, intentó que todos los ciudadanos atenienses participaran en el gobierno. Introdujo el pago a cambio de los servicios al Estado y que se eligiera a los miembros del consejo por sorteo entre todos los ciudadanos atenienses. También contribuyó a consolidar y extender la hegemonía de esta ciudad.

zapateros pudieran dedicarse a los asuntos políticos con la finalidad de incrementar el número de clases sociales incluidas en el *ágora.*

La referencia a la época de Pericles da pie para señalar un ejemplo de cómo el mito otorga forma a la política, a saber: durante la época del estratega, la condición de ciudadanía se cobijó en el mito de autoctonía que narra el nacimiento de Erictonio, hijo de Atenea; es decir, para ser ciudadanos de Atenas era preciso ser hijo de madre y padre atenienses, pues de esta manera la identidad se encuentra legitimada por algo más que una convención o una filiación política y le permite a cada hombre "vivir en la ciudad como en su casa". Al obtener la ciudadanía con base en la narración fundacional del mito, cada hombre tiene la certeza de que la vida en común le permitirá alcanzar su máximo desarrollo físico e intelectual. Por ello, para el ateniense, la ciudad no es una entidad abstracta, sino una telaraña de relaciones en donde cada uno de ellos se enfrenta y se muestra ante los demás que son sus iguales; renunciar a esta obligación, que también representa un derecho, significa condenarse a la deshonra (*atimía*) que implica la pérdida de todos los derechos políticos y la exclusión de la sociedad y sus beneficios. Los espacios públicos se constituyen así como el lugar en donde cada hombre tratará de que sus reclamos e intereses sean tomados como suyos por los demás. Si no lo consigue, "si la argumentación es insuficiente, si los lazos de amistad no prevalecen, si la discordia se apodera del espíritu de los ciudadanos, la tiranía vence y la ciudad muere".[5]

Pese a que el mito otorga toda la fuerza que la *polis* requiere para mantenerse unida, la constante tensión entre sus ciudadanos, la cercanía de los intereses, la lucha por el mayor mérito y la gloria, la búsqueda del reconocimiento, mantienen a la ciudad entre dos fuerzas que, aunque contrarias, se complementan: "*Eris* 'poder de conflicto, rivalidad, discordia' y *Philía* 'poder de unión, lazos de amistad, sentimiento de pertenencia a una comunidad'".[6] En esta tensión, se tambalea la *polis,* pero también le permite su progreso.

Resulta difícil resaltar aquí la importancia del mito en la conformación política de Atenas. En estas pocas líneas se ha tratado de sintetizar el impecable trabajo que Leticia Flores Farfán ha realizado, pero es imposible. Para argumentar su tesis central, a saber, "desentrañar la relación entre el mito y la política en el espacio democrático ateniense de la época clásica", la gama de mitos y de fuentes ofrecidos por la autora es acertada desde el punto de vista académico. Subrayo aquella importancia de la siguiente manera: el mito funda la ciudad, configura la identidad, mantiene los lazos comunitarios y sin él la ciudad y el hombre quedan vacíos.

[5] p. 168.

[6] p. 104.

Por último, más allá de las formalidades y de los indispensables requisitos académicos que un ensayo de tal envergadura requiere, considero que para recomendar su lectura bastaría decir que, detrás de su escritura encerrada en esos formalismos, al libro lo acompaña una verdadera preocupación por acercarnos al mundo griego, a los griegos, y, sobre todo, lo recorre una profunda pasión por el tema que se agradece y que otorga vida a la letra antigua en su confluencia con nuestro presente.

Martin Heidegger y el camino hacia el silencio. Ensayo de crítica filosófica
César Ojeda Figueroa
Santiago de Chile, C&C Ediciones, 2006, 115 pp.
ISBN: 956-8552-006

ACERCA DE *MARTIN HEIDEGGER Y EL CAMINO HACIA EL SILENCIO. ENSAYO DE CRÍTICA FILOSÓFICA*, DE CÉSAR OJEDA FIGUEROA

Jorge Acevedo Guerra*

El autor de este libro se ha ocupado en indagar los fundamentos de su disciplina de origen, la psiquiatría, y explorar la filosofía fenomenológica. "Delirio, realidad e imaginación. Ensayo de psicopatología fenomenológica" —basado en Husserl, Zubiri, Sartre, Jaspers— y "La presencia de lo ausente. Ensayo sobre el deseo" —donde dedica un capítulo a Heidegger— son dos manifestaciones de ello. En esta ocasión, aborda de modo crítico el pensamiento de Heidegger. El impulso le surgió de un seminario sobre *Ser y tiempo*, obra clave del filósofo alemán, dirigido por Jorge Eduardo Rivera, traductor de esa obra, a quien César Ojeda asistió durante doce años.

La primera parte del libro versa sobre el concepto del hombre —*Dasein*, en la terminología heideggeriana—, tal como se presenta en *Ser y tiempo*. Con gran agudeza, Ojeda va analizando los diversos aspectos que constituyen al hombre. Ya no es posible definir simplemente al ser humano como animal racional o entidad pensante. Ahora, se requiere describir sus diferentes facetas: la praxis, la falta, la caída, la angustia, la conciencia moral, la apertura o el estar-en-la-verdad, la libertad, la temporalidad (Aristóteles y Heidegger), la trascendencia. Así lo realiza el autor, sin renunciar al rigor que exige el pensar de Heidegger, evitando en la medida de lo posible, los tecnicismos de su terminología; ello tiene un límite y así se hace

* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile.

notar. Entrar en tal terminología es "un proceso muy parecido al del aprendizaje de una lengua, que desde la oscuridad inicial se nos va lentamente despejando hasta alcanzar importantes grados de claridad, permitiéndonos, ya avanzado el proceso, discriminaciones finas y matizadas".[1] Con extraordinario talento didáctico, Ojeda guía al lector a través de los vericuetos de la obra de Heidegger; le enseña a entender y manejar su terminología, a veces un tanto abstrusa. Pero, además, le muestra que el proceso vale la pena, lo cual no resulta evidente *a priori*.

Ojeda no se limita a exponer de manera creativa; critica, en los dos sentidos de la palabra. "Crítica", señala Heidegger, proviene del griego *krínein*, que significa "distinguir, diferenciar, resaltar, destacar"; secundariamente, significa "plantear objeciones". Ojeda considera que lo que expresa Heidegger sobre el método fenomenológico de su investigación en *Ser y tiempo* no basta. Para complementar en algo la insuficiencia detectada y para referirse al carácter hermenéutico de la fenomenología, recurre a obras cercanas a ésa. Así, se hacen presentes "Ontología. Hermenéutica de la facticidad" —que recoge lecciones de 1923— y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —que recoge un curso de 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo*—.

Su espíritu crítico conduce a Ojeda a no recoger la expresión estar-en-el-mundo, que usa Rivera en su versión de *Ser y tiempo*, y continúa recurriendo a la expresión ser-en-el-mundo, propuesta por Gaos en la primera traducción al español de la obra. Argumenta que "en castellano disponemos del verbo 'estar' para designar el modo concreto en el que 'somos-en-el-mundo' (facticidad), por lo que decir 'ser-en-el-mundo' es, a nuestro juicio, equivalente a decir 'estar'".[2]

Podría suponerse que lo único que debe interesar a un médico psiquiatra en una filosofía es su idea del ser humano. Sin embargo, ocurre que en la perspectiva de Heidegger no puede entenderse a cabalidad al hombre sin verlo inserto en lo que él llama el "ser". De ahí que la segunda parte del libro se dedique a ese tema de diversas maneras: el ser en su vinculación y en su diferencia con el hombre; la mismidad de pensar y ser (Parménides y Heidegger); el ser como fundamento (Leibniz y Heidegger); el destino técnico de nuestra época y el ser como la com-posición (*das Ge-stell*); el cálculo de las cosas; y la meditación del ser. El autor revisa con gran perspicacia una porción significativa de textos de Heidegger para ir mostrando el carácter multifacético, quizás caleidoscópico, del ser. "¿Qué es metafísica?", "De la esencia de la verdad", *Conceptos fundamentales*, *Serenidad*, *Conferencias y artículos*, *El principio de razón* (o *La proposición del fundamento*), *Identidad y diferencia*, *Tiempo y ser*, *La pregunta por la cosa* caen en la

[1] p. 13.

[2] p. 31.

sagaz mirada escrutadora de Ojeda. Pero en este segmento las objeciones son más fuertes; por ejemplo, lo que Heidegger considera dimensión decisiva de la esencia de la técnica moderna, el modo de la verdad que el filósofo llama "desocultar provocante", parece a Ojeda irrelevante para caracterizar en esencia nuestra época, puesto que en la técnica antigua se ponía en juego un modo de la verdad que, en el fondo, sería idéntico al desocultar provocante. En la misma línea crítica, el autor considera que fenómenos como el quehacer del guardabosque en el siglo XVIII y la actividad industrial de la empresa maderera de 2006 son idénticos en su estructura, lo mismo que correspondientemente, el uso del garrote en la Edad de Piedra y la utilización de energía atómica en plantas nucleares, y las señales acústicas de un tronco hueco del habitante originario del Amazonas y los mensajes de Internet. La misma identidad estructural tendrían el uso de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, y la utilización del garrote por parte del hombre de la Edad de Piedra que con ese instrumento destrozaba el cráneo de un miembro de otro clan que resultaba amenazante. El autor toma la precaución de indicar que "no es del caso aquí juzgar dichas conductas, pues eso requeriría un análisis complejo que de ningún modo puede ser tocado a la pasada".[3] Por tanto, no habría ninguna diferencia esencial entre la técnica artesanal y la moderna, como postula Heidegger, quien afirma que en esta última se manifiesta una figura histórica inédita del ser mismo.

No sé hasta qué punto tal crítica es sostenible si se considera sólo el estado de la "opinión pública" filosófica; en efecto, la interpretación de nuestra era como la del predominio de la esencia de la técnica moderna —que el filósofo denomina com-posición, dis-puesto, imposición, estructura-de-emplazamiento, posición-total— es una porción de la doctrina de Heidegger, recogida en varias partes del planeta como *la* clave de intelección de nuestro tiempo. No entro, pues, más a fondo en el controversial asunto. Sólo indicaré que Heidegger tuvo ante la vista una objeción de este carácter en su conferencia "Lenguaje tradicional y lenguaje técnico", pronunciada en 1962 y publicada póstumamente por su hijo Hermannn en 1989.[4] Añado que el breve texto merece que se le brinde la mayor atención.

El título de la obra es sugerente. ¿Qué se quiere decir con él? Aunque el autor no reconoce de forma expresa, sino más bien tácita, que Heidegger realiza un importante aporte a quien se interesa en entender con profundidad quién es el hombre y qué es el ser, hacia el final del libro manifiesta cierta desilusión con su filosofía; en especial, con la idea del

[3] p. 89.

[4] Existe traducción al francés de Michel Haar: *Langue de tradition et langue tecnique*, Bruselas, Lebeer-Hossmann, 1990.

ser que se encontraría en ella. En su intento de decir el ser, el pensador recurriría a procedimientos de dudosa legitimidad teorética y culminará en el silencio. A esta altura, Ojeda manifiesta su mayor simpatía por Jaspers:

> Heidegger repetidamente se entrampa en la singularidad del ser y le atribuye acciones: el ser serea [sic], se dona, se retiene, ilumina, voca, apela, llama, se destina, y así. El resultado es, a nuestro entender, un artificioso "Alguien": una especie de *psyché*. De allí a la aparición de mayúsculas para el Ser, el Se, el Ahí y otras, no hay más que un paso, el mismo que hay para la aparición del arcaísmo *Seyn*. Dado el paso, el asunto cambia: guste o no, se deifica y personifica a la nada. Naturalmente también allí acaba la filosofía, al menos para Heidegger. Para otros empieza en lo que bellamente Jaspers llama la "fe filosófica".[5]

El ser es cuestión disputada. No podríamos tratar de dirimir la cuestión del ser en pocas palabras. De todos modos, los esfuerzos filosóficos de Ojeda por hacer justicia a ese concepto de ser que no le satisface son dignos del mayor elogio.

No obstante, el autor concede que el acabamiento de la filosofía y su ingreso en el silencio es majestuoso. Tal vez nos quiere decir con ello que la filosofía de Heidegger culmina en la mística. De forma paradójica, la locuacidad del filósofo —su tarea pensante está siendo recogida en una *Edición completa* (*Gesamtausgabe*) de más de cien volúmenes— desemboca en un quedarse callado. Tal duplicidad caracteriza la actitud mística, según sostiene Ortega y Gasset en su "Defensa del teólogo frente al místico". Llegar al misticismo no es cualquier cosa ni algo desdeñable, como ha hecho notar Francisco Soler en sus *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, sino, más bien, arribar a una cima de la espiritualidad. Funda parcialmente su juicio en un pensamiento de alguien alejado de la mística: Sigmund Freud. Lo cita Juan Rof Carballo en su libro *Entre el silencio y la palabra*. Refiriéndose a cuadros de Leonardo da Vinci, dice Freud con cierto temeroso respeto ante la obra genial: "Estos cuadros respiran una mística en cuyo secreto no nos atrevemos a penetrar". Si desde la perspectiva del *logos*, esto es, del decir que enuncia en proposiciones, el misticismo puede ser decepcionante, desde un punto de vista más elevado tendría esa majestuosidad que el autor atribuye al último paso de la meditación de Heidegger.

[5] p. 115.

Resúmenes/*Abstracts*

El Estado contra la democracia: la metáfora del cuerpo social

Armando Villegas Contreras

Resumen: En este trabajo se analiza cómo la metáfora del cuerpo social ha generado determinada concepción de lo político en Occidente, que riñe con la idea de democracia, entendida ésta no como un régimen político sino como la aparición del *demos*, la plebe o los pobres, quienes de manera litigiosa hacen posible la política al introducir el desacuerdo, el conflicto de intereses. Tal articulación se realiza por medio de otras operaciones retóricas. El Estado, el cuerpo social, es lo que se ve arruinado cuando aparece el *demos*, la democracia.

Palabras clave: democracia, retórica, política, Estado, lenguaje.

Abstract: This work attempts to analize how the methaphore of the social body has given place to a certain conception of politics in the occidental world. This conception goes against the democratic conception, understood not as a political regime but as the aparition of the *demos*, the pooroness who, litigiously, make politics possible by introducing disagreement, conflict of interests. The above mentioned joint is done by means of other rhetorical operations. The State, the social body, is what meets ruined when there appears the *demos*, the democracy.

Key words: democracy, rhetorical, policy, state, language.

Democracia y empoderamiento ciudadano

Ivonne Acuña Murillo

Resumen: Se conceptualiza la democracia como "un dispositivo simbólico mediante el cual una colectividad adquiere conciencia de sí misma", lo cual implica pensar en los ciudadanos, como sujetos capaces de ocupar de manera simbólica el espacio público, de reconocer el mutuo derecho a tener derechos y de empoderarse a sí mismos con el fin de incrementar su capacidad para el ejercicio del poder, de forma que ello les permita tener acceso a los recursos necesarios para sostener y mejorar sus vidas.

Palabras clave: ciudadanía, espacio público, derechos, dispositivo simbólico, dispositivo de poder.

Abstract: Conceptualizing democracy as "a symbolic dispositive through which a community acquires self-conscience" implies talking about citizens as subjects capable of occupy public space in a symbolic way, recognize the mutual right of having rights, and empower themselves to increase their capability to exercise power, thus allowing them to access necessary resources to maintain and improve their living standard.

Key words: citizenship, public space, rights, symbolic dispositive, dispositive of power.

Consideraciones sobre dos maneras de pensar la ética política de la democracia liberal

René Vázquez García

Resumen: Se explora la posibilidad de pensar una ética política de las democracias liberales actuales, tomando como eje el concepto de bien común político. Ello a partir de esbozar y evaluar dos maneras contemporáneas de filosofar. La primera es la perspectiva de John Rawls, la cual consideramos que, aunque tiene algunos elementos rescatables, al final asume una perspectiva en exceso racionalista y limitada. La segunda es la perspectiva de Chantal Mouffe y de Norberto Bobbio, la cual parece más pertinente en cuanto asume una concepción radicalmente política de la noción de bien común político.

Palabras clave: bien común, Rawls, Mouffe, Bobbio.

Abstract: The article tries to find the possibility to think about a politics ethics of the liberal democracies issues, the possibility takes the concept of political common good. It is starting from sketching and evaluating two contemporary ways to philosophiee. The first one is the John Rawls' view, which we consider it is a rationalist excessive and limited view, although it has some interesting elements. The second one is the Chantal Mouffe and Norberto Bobbio's view, which we think it is the most appropiate because it takes a radical politics of the political common good notion.

Keywords: common good, Rawls, Mouffe, Bobbio.

Hacia una política de la minúscula y el plural
"todos somos ~~Marcos~~ marcos"

Rodrigo Mier González Cadaval

Resumen: Retomando un conocido enunciado zapatista, "Todos somos Marcos", se reflexiona sobre el uso de la mayúscula y el singular en la política soberana. Utilizando la noción de *parergon*, introducida por Immanuel Kant y decontruida por Jacques Derrida, se ofrece una relectura del enunciado en cuestión en el que se disuelve la propiedad del nombre propio —*i.e.*, "Marcos"— para repensar la política de los "marcos" e inventar una nueva política desplegada desde el uso y el pensamiento de la minúscula y el plural; es decir, desde otro enunciado: "todos somos *marcos*".

Palabras clave: parergon, zapatismo, soberanía, espectralidad, escritura.

Abstract: Returning to a well-known Zapatista statement, "Todos somos Marcos", this article reflects on the use of the singular and the upper case (or capital letter) in sovereign politics. Using the notion of *parergon*, introduced by Immanuel Kant and deconstructed by Jacques Derrida, it offers a new reading of this statement in which the propriety of the proper name —*i.e.*, of "Marcos"— is dissolved in order to rethink a politics of the frames —of the "marcos"— and invent a new politics deployed by the use of the plural and the lower case; this is, a politics of a different statment: "todos somos marcos".

Key words: parergon, Zapatismo, sovereignty, spectrality, writing

Democracia y sociedad civil frente a Estado

José Ángel Saiz Aranguren

Resumen: Se establece que no toda forma política es repulsiva, porque, en una democracia, políticos somos todos; por tanto, ante abusos políticos, todos debemos intervenir para solucionarlos, pues en las comunidades democráticas es normal que existan conflictos. La intervención ciudadana es necesaria; la política no sólo son las elecciones y los cargos públicos, sino también una conversación, la educación de los hijos, la labor del profesor, etcétera. En suma, actividades que forman ciudadanos con valores. Así se modelará la democracia como obra de arte propia de la experiencia estética.

Palabras clave: ciudadanía, sociedad civil, libertad, autonomía, tolerancia, estética.

Abstract: Not every political expression is repulsive because we are all politicians and, that's why, we are all responsible for political abuse and so we must take part in it to solve it, because in democratic communities, it's normal that conflicts arise. So, it's useless to complain about politicians. Every public move is necessary, because politics does not only mean the elections and the public posts, but also a conversation, the children's education, the teacher's work, etc. They are all activities that shape citizens with values. In such a way, democracy will be formed as a piece of art typical of the aesthetic experience.

Key words: citizenship, civil society, freedom, autonomy, tolerance, aesthetics.

Crítica y reformulación del concepto de "democracia" en la filosofía política latinoamericana actual

Estela Fernández Nadal

Resumen: Frente al vacío teórico y a la ineficacia práctica de la democracia, pensadores latinoamericanos como A. Roig, E. Dussel y F. Hinkelammert han revisado el concepto de democracia y han elaborado una noción diferente de ella, anclada en la materialidad de la vida y capaz de fundar un universalismo ético y político diferente del meramente formal y abstracto generado por el capital. Estos filósofos trabajan en la senda de un universalismo del ser humano concreto, basado en el reconoci-

miento de la reproducción de la vida de todos, incluida la naturaleza, como condición de cualquier forma de organización de la convivencia social.

Palabras clave: vida, sujeto, universalismo.

Abstract: Opposite to the theoretical voidance and practical inefficiency of the democracy, Latin-American thinkers, like A. Roig, E. Dussel and F. Hinkelammert have checked the concept of democracy and elaborated a different notion about it, grounded in the materiality of life and able to found an ethical and political universalism -just different from the merely formal and abstract one produced by the capital. These thinkers work on the path of a concrete human being universalism, based on the recognition of the reproduction of the life of all, included the Nature, as condition of any form of organization of the social life.

Key words: life, subject, universalism.

Clase, mediación, agravio y política: concepciones de la democracia en América Latina, 1967-1988

José López-González

Resumen: Para demostrar que existe una teoría normativa de la democracia *en/para* América Latina, se examinan y evalúan cuatro concepciones/modelos de la democracia en América Latina de 1967 a 1988 —propuestos por Pablo González Casanova, Guillermo O'Donnell, Enrique Krauze y Carlos Pereyra— y seis categorías de la teoría democrática normativa aplicadas *en/para* América Latina. Tales categorías son soberanía popular, legitimidad, control público del ejercicio del poder, desagravio/reparación de injusticias, democracia como procedimiento de relación política, historicidad *cum* verdad.

Palabras claves: teoría de la democracia

Abstract: To demonstrate that there is a normative theory of democracy *in/for* Latin America, this essay examines and evaluates four conceptions/models of democracy in Latin America from 1967 to 1988 (by Pablo Gonzalez Casanova, Guillermo O'Donnell, Enrique Krauze, and Carlos Pereyra) and six categories of normative democratic theory applied *in/for* Latin America. The categories are popular sovereignty, legitimacy, accountabil-

ity, redress/reparation of injustices, democracy as procedure of political relation, historicity *cum* thruth.

Key words: Theory of democracy

Popper y Gadamer: algunas convergencias

María de la Luz Flores Galindo

Resumen: Se ha creído tradicionalmente que la filosofía de la ciencia es racional, mientras que la hermenéutica, irracional; la primera debe cumplir las obligaciones de racionalidad del contexto de justificación; en cambio, la segunda se ocupa de una noción débil de racionalidad, entendida como la capacidad de proponer argumentos públicamente reconocibles. Sin embargo, ambos campos del conocimiento comparten los mismos presupuestos de racionalidad. Un ejemplo de ello es el hecho de que Popper y Gadamer, aunque en diferentes áreas del conocimiento, comparten bases metodológicas y hermenéuticas, tanto para la adquisición del conocimiento, como para la comprensión de marcos diferentes.

Palabras clave: hermenéutica filosófica, filosofía de la ciencia, falibilismo, razonabilidad, predicción, conocimiento, comprensión de culturas diferentes, tradición.

Abstract: Traditionally it has been thought that Philosophy of Science is rational, while Hermeneutics is irrational, because the first one has to reach the goals of rationality within of context justification and, on the other hand, Hermeneutics, functions on the basis of a weak conception of rationality, understood as the capacity to propose openly recognizable arguments. However, both fields of the knowledge share the same basis of rationality. An example of it is the fact that Popper and Gadamer, although in different areas of the knowledge, share methodological basis and hermeneutics, for both the acquisition of the knowledge, and the understanding of different frameworks.

Keywords: philosophical hermeneutics, philosophy of science, fallibillism, reasonability, prediction, knowledge, understanding of different cultures, tradition.

La reinvención nietzscheana de la Antigüedad y la historia como obra de arte

Mónica Salcido Macías

Resumen: Se plantea la pregunta acerca de la concepción de la historia a partir de la cual Nietzsche construye su relato sobre la antigüedad griega. Para responderla, se propone una lectura que defiende la interpretación del filósofo alemán como un *mitólogo de la historia*, postulada ya por Sloterdijk y Hayden White; se considera al clasicismo nietzscheano la dramatización de un punto de vista de la historia como ilusión y arte, cuyo poder formativo para la vida otorga mayor importancia a organizar el pasado en función de uno mismo que al deseo objetivista —criticado por Nietzsche a la filología clásica— de relatar "cómo realmente sucedieron los hechos".

Palabras clave: clasicismo, Antigüedad, filología, metáfora, ilusión

Abstract: This essay postulates the question of what conception of History Nietzsche had to construct his account of the Greek antiquity. To answer it, it is proposed a reading that defends the interpretation of Nietzsche as a *mythologist of History*, already postulated by Sloterdijk and Hayden White, understanding Nietzschean classicism as a dramatization of a vision of History conceived as illusion and art, whose formative power for life gives more importance to the organization of the past in function of oneself than to the objectivist desire, considering that Nietzsche criticized classical Philology for giving accounts "of facts as they really happened".

Key words: classicism, Antiquity, philology, metaphor, illusion

Inconmensurabilidad axiológica en el pensamiento de Isaiah Berlin

Francisco Javier Higuero

Resumen: Las aportaciones de Isaiah Berlin a la teoría liberal se hallan animadas por un poderoso concepto subversivo, conocido como pluralismo axiológico. Tal filosofía ética niega que los bienes genuinos y las virtudes auténticas puedan coexistir de manera pacífica entre sí. Según lo advertido de manera perpicaz por Berlin, muchos bienes de todo género muestran una rivalidad conflictiva; no existe tribunal alguno capaz de resolver esas confrontaciones de acuerdo con un criterio racional univer-

salmente establecido. El reconocimiento fáctico de dicha constatación contribuye a que florezcan actitudes tolerantes y respetuosas entre ciudadanos integrados en diversas comunidades culturales.

Palabras clave: Espíritu Absoluto, comunitarismo, diferencia, ego trascendental, fusión de horizontes, intertextualidad, liberalismo, materialidad fáctica, paradigma, pluralismo.

Abstract: Isaiah Berlin's contributions to liberal theory are shown to be animated by a single and subversive idea: value-pluralism. This philosophy denies that genuine goods and authentic virtues are, necessarily, or as a matter of fact, such that peaceful coexistence among them is a possible state of human life. It is true of many goods, according to Berlin, that they are rivalrous, conflictual and sometimes incommensurable. Moreover, this thinker denies that, when such competition among goods occurs, it is always capable of resolution based upon a single rational standard. The recognition of that fact contributes to the flourishing of tolerant and respectful attitudes among citizens and members of different cultural communities.

Key words: Absolute spirit, communitarism, difference, fusion of horizons, intertextuality, liberalism, matter at hand, paradigm, pluralism, transcendental ego.

Del rostro al ícono: para una filosofía de la donación

Carlos Enrique Restrepo

Resumen: Se expone el modo en que la ética desarrollada por Emmanuel Lévinas en su consideración del otro y que él califica de "epifanía del rostro", exige ir más allá de la exposición del fenómeno existenciario de la conciencia presentado por Heidegger en *Ser y Tiempo* e introducir una comprensión distinta de la subjetividad. En ella hay que hacer intervenir no sólo la responsabilidad, sino por sobre ésta el Amor como "medida sin medida de la donación". A este respecto, la ética levinasiana exige a su vez ir más allá de la positividad judaica, para hallar un ámbito más propicio en la teología cristiana. La interpretación de la epifanía del rostro a la luz de la noción del ícono, tal y como ha sido ofrecida por Jean-Luc Marion, permite ir más allá de los límites de la comprensión levinasiana y abrirla a un pensamiento del don.

Palabras clave: Dios, trascendencia, otro, epifanía, Heidegger, Lévinas, Jean-Luc Marion, idolatría, teología negativa.

Abstract: The ethics developed by Emmanuel Levinas in his consideration about the other one and that he thinks as "epiphany of the face" demands to go beyond the exposition of the existential phenomenon of conscience presented by Heidegger in *Being and Time,* and to introduce a different understanding of subjectivity. For this is necessary to make not only intervene the responsibility, but the love as the "measure without measure of the givenness". In this sense, the ethics of Levinas demands surpass the jewish positivity, to find a more favourable environment in Christian theology. The interpretation about the epiphany of the face considering the notion of icon, such as it has been offered by Jean-Luc Marion, allows to go beyond of the limits of the levinasien understanding and to open it to the thought of the gift.

Key Words: God, transcendence, Other one, epiphany, Heidegger, Lévinas, Jean-Luc Marion, idolatry, negative theology.

¿Sigue en pie la hermenéutica analógica barroca? Contrarréplica a Guillermo Hurtado

Samuel Arriarán

Resumen: Se responde al texto de Guillermo Hurtado "Mestizaje, analogía y posmodernidad". Se refuta su tesis sobre la no validez de la hermenéutica analógica barroca, argumentando que ella se encuentra fundamentada en un nacionalismo filosófico caduco como postular la necesidad de construir categorías propias para la filosofía mexicana.

Palabras clave: filosofía mexicana, barroco, hermenéutica, analogía, posmodernidad.

Abstracta: This paper es replic to the text of Guillermo Hurtado "Mestizaje, analogía y posmodernidad". Samuel Arriarán refuses the thesis of Hurtado about no validity of analogie barroque hermeneutics. The author argument is that the thesis of Hurtado has its basis in a old philosophical nacionalism that postuls the necesity of construction of own categories for mexican philosophie.

Keywords: Mexican philosophy, barroque, hermeneutics, analogy, posmodernity.

Anselmo y Ockham: una fe para distintas lógicas-semióticas

Jorge Francisco Aguirre Sala

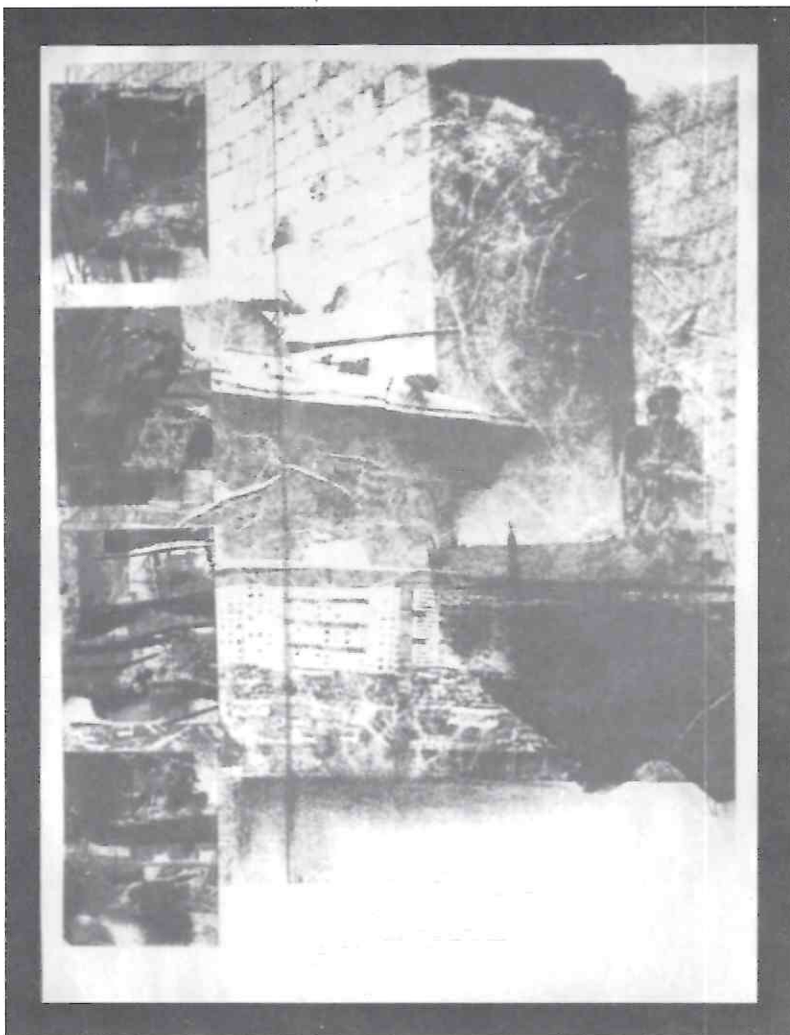
Resumen: Se muestra cómo Anselmo y Ockham auxilian la fe con distintas teorías lingüísticas. El primero utiliza la suposición semántica y la implicación material para lanzar al espíritu hacia "lo mayor" de lo impensable. Luego, no confunde connotación con denotación, porque la reflexión es metalingüística. Atiende al "más allá" de "lo mayor" y no a la comprehensión del término "Dios". Para Ockham, tal comprehensión no implica el predicado "existencia", porque recurre a la suposición lingüística personal; arma la prueba "por la conservación de los entes", hasta la existencia del Conservador, no del Creador.

Palabras clave: suposición lingüística, implicación material, denotación, comprehensión, prueba de Dios, existencia del Conservador.

Abstract: Anselmo and Ockham, support the faith with different linguistic theories. Anselmo uses the semantic supposition and the material implication for throw the spirit towards "the greatest" of the unthinking. Therefore, doesn't confuse connotation with denotation, because the reflection is meta-linguistic. Thus, attends beyond "the greatest" and not to the comprehension of the term "God". For Ockham, that comprehension doesn't implicate the predicate "existence", because appeals to the personal linguistic supposition; proof provided until the existence of the Conservator, not the Creator.

Key words: linguistic supposition, material implication, denotation, comprehension, God's proof, existence of the Conservator.

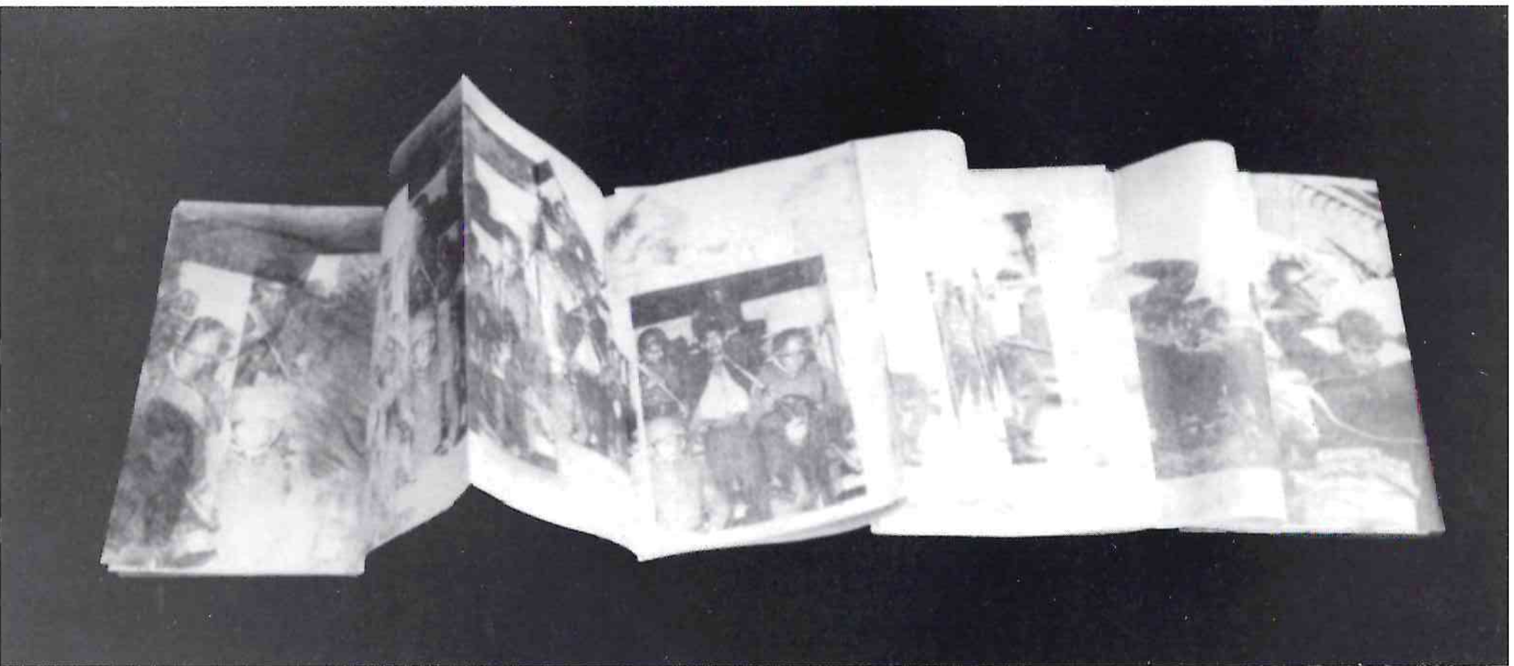
CARPETA GRÁFICA



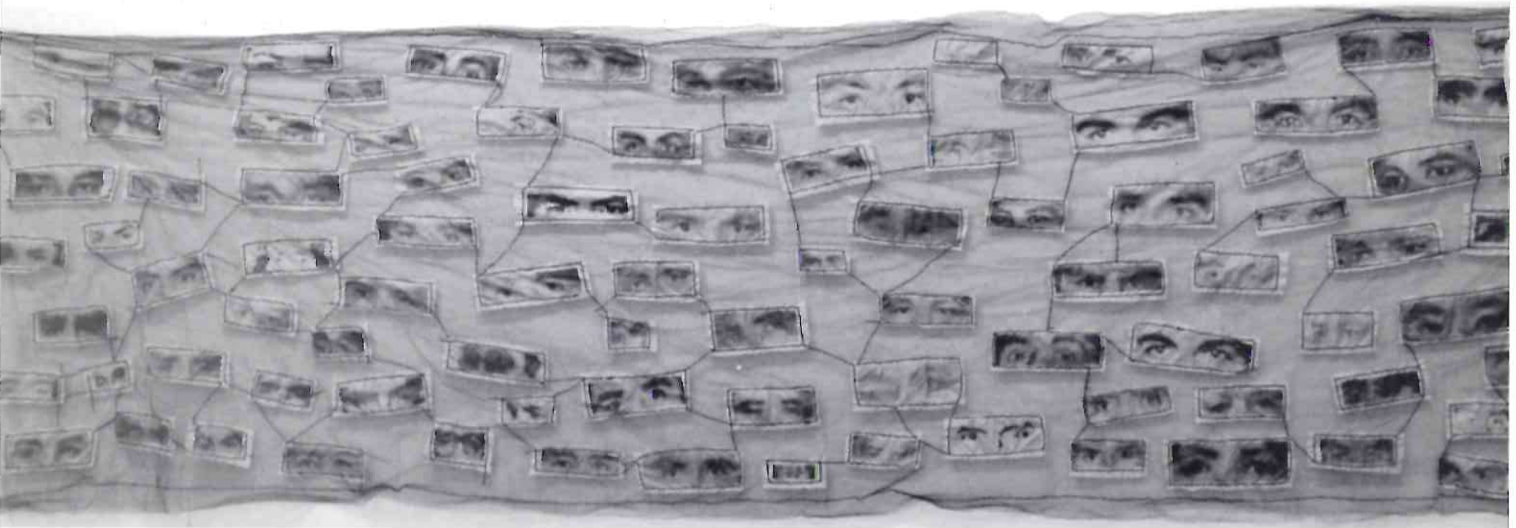
Transfiguraciones de un sueño (la plaza), transferencia y monotipia sobre papel, 50 x 80 cm, 2004



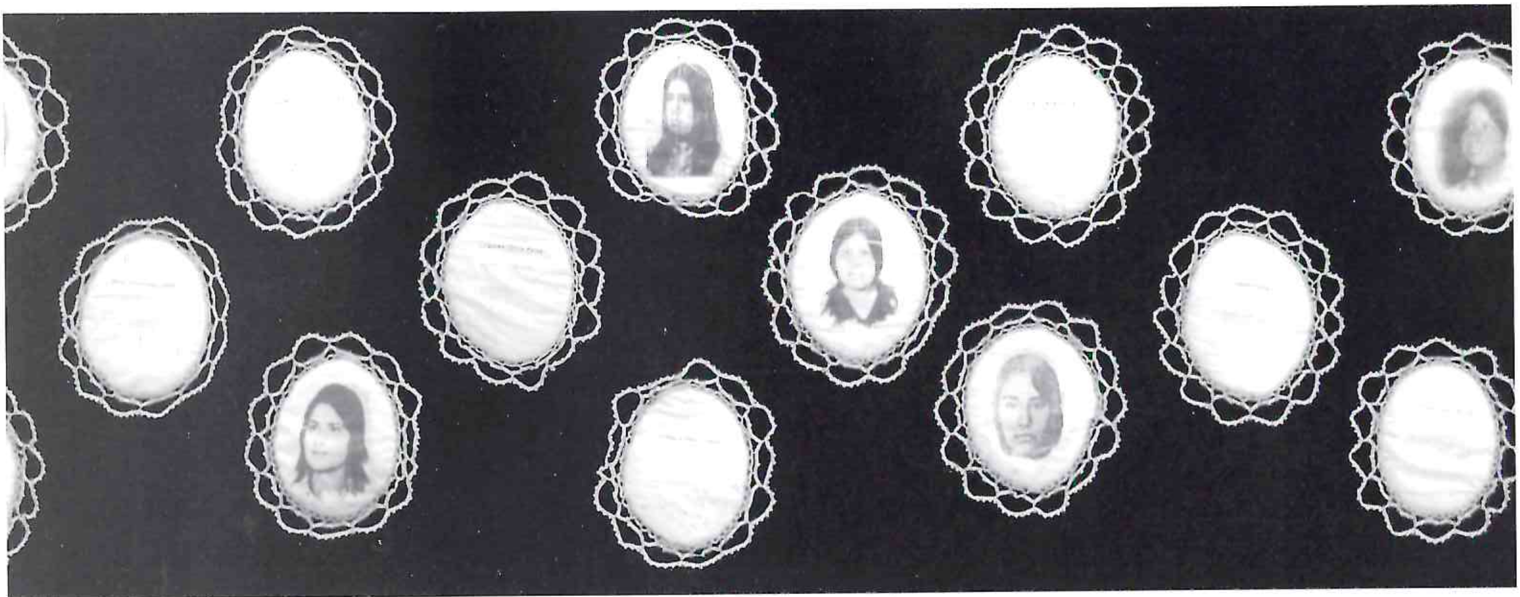
...infamia II... (Libro de artista), transferencia sobre papel, 20 x 50 cm c/u, 2004



...*infamia...(Libro de artista)*, transferencia sobre papel, 25 cm x 15 a 300 cm, 2004



Vivos se los llevaron... (las miradas de los desaparecidos), transferencia sobre tela y costura, 120 x 600 cm, 2005



Vivas se las llevaron… (20 mujeres desaparecidas por el Estado), transferencia sobre tela, tejido y costura, 120 cm x 500 cm, 2004



Vivos se los llevaron (instalación 3), transferencia sobre tela y costura, 2004

Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana:	$200.00
Extranjero:	$ 30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico, egonzalez@uic.edu.mx, o al teléfono 5487 1430. En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cta. 123 1871, suc. 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando el concepto del pago; enviar el comprobante por fax (54487 1337) o por correo electrónico.

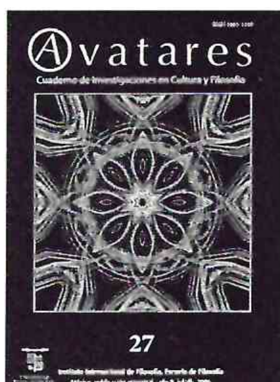
PARA PUBLICAR

1. Todo artículo deberá ser inédito.
2. Sólo se publican artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3. No se aceptan ensayos o artículos sin aparato crítico.
4. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio; además, deberán incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, en español e inglés, así como las palabras clave, en español e inglés.
5. Sólo se aceptan reseñas de obras de reciente edición (no más de tres años) y su extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario; no requieren resúmenes ni palabras clave.
6. Los artículos o reseñas pueden enviarse por correo electrónico a egonzalez@uic.edu.mx; en caso de entrega física, deberán presentarse en disco, con las especificaciones ya señaladas.
7. Las citas al pie de página deberán registrarse indicando: nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra, país, editorial, año y número de página(s).
8. El nombre y los datos del autor requeridos son los siguientes: *a)* departamento/escuela, *b)* institución/universidad, y *c)* país.
9. Los textos que se reciban serán sometidos a un doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez aceptados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental, para efectos de esta publicación.
10. En caso de recibir un dictamen favorable, el texto será editado y, una vez publicado, el autor recibirá tres ejemplares del número en el que aparezca.

Avatares
Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía
Escuela de Filosofía
Universidad Intercontinental

Avatares constituye un espacio de reflexión teórica y filosófica que alimenta el debate y la confrontación de ideas. Su finalidad es publicar breves ensayos y artículos de profesores y estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, así como comentarios y réplicas del público en general sobre los textos en él publicados.

Mediante esta iniciativa, la Coordinación de Investigación de la Escuela de Filosofía se propone mostrar los avances de sus seminarios y proyectos de investigación.



Los interesados en colaborar con réplicas hacia artículos anteriores de esta publicación, en su sección *El debate filosófico* pueden enviar sus textos, atendiendo a las siguientes:

BASES

1. Sólo se recibirá un texto por autor.
2. Deberá indicarse el nombre del artículo sobre el que se elabora la réplica.
3. Los textos deberán tener una extensión entre 8 y 15 cuartillas, escritas por una sola cara en *Times New Roman,* 12 puntos, espacio y medio.
4. Los artículos que presenten fragmentos en otro idioma deberán incluir su correspondiente traducción al español
5. Los artículos se someterán a doble dictamen ciego y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
6. Aceptado el artículo, el autor será notificado y el texto, sujeto a proceso editorial.
7. Los autores de los artículos aceptados recibirán dos ejemplares del número en el que aparezca publicado su texto.

Traduic

Entrar en el campo de la traducción significa viajar a través de la palabra por mundos diferentes, constituye el inicio de un intercambio cultural que lleva al descubrimiento de la diversidad de lo otro y también es volver a la torre de Babel, esta vez, por medio de un procedimiento intrincado que conduce a la formación de un patrimonio de la humanidad y, finalmente, a un pensamiento universal.

La traducción ha dado lugar a debates que van desde la definición del concepto mismo de traducción hasta el cuestionamiento de sus verdaderas posibilidades. Esto es *Traduic*: un foro abierto a las inquietudes, reflexiones, propuestas y experiencias de los traductores, un espacio siempre abierto para el diálogo entre quienes compartimos la pasión por traducir.

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Voces es la revista semestral de teología misionera que publica la Universidad Intercontinental a través de su Escuela de Teología.

Cada número tiene un tema teológico central y un apartado que se titula *Otras voces*, donde se publican artículos teológicos de diversa índole, o bien, artículos que sin ser típicamente teológicos aportan elementos a la reflexión de la teología misionera.

Suscripciones

La suscripción anual (dos números) a la Revista VOCES es de $100 (cien pesos, M/N), para México y $ 20 USA , para el extranjero.

Para la república mexicana, favor de depositar el costo de la suscripción en la cuenta Banamex 123187-1 Suc. 241, a nombre de **Instituto Internacional de Filosofía, A.C.**

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar comprobante de su depósito a la siguiente dirección electrónica: eteologia@uic.edu.mx (con copia para eontiveros@uic.edu.mx), junto con sus datos personales: nombre, dirección a la que se enviará VOCES y su e-mail para mantenernos en contacto.

Sección Especial

Semblanza de Ulises Schmill
José Ramón Cossío

Nadine Gordimer en su contexto
Verónica Volkow

NUEVA ÉPOCA • INVIERNO 2007 • ESTUDIOS 83 • VOL. V

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

Economía, desarrollo y doctrina social católica
Terence McGoldrick

Fundamentos de la *capabilidad* de afiliación
Mathias Nebel

México-Estados Unidos: ¿Adiós al mito?
Ana Paula Ordorica

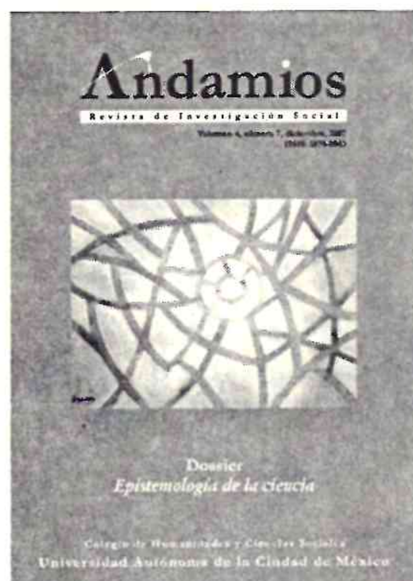
Diálogo de poetas
Alma Luz Beltrán y Puga
Gema Santamaría

Creación
Mario Bellatín

83

Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM

Andamios. Revista de Investigación Social
Volumen 4, número 7, Diciembre 2007
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)

Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151, Cubículo E-102, Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 3585
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica:
http://www.uacm.edu.mx/andamios/index.html

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN LII NÚMERO 59 NOVIEMBRE 2007

DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán 04510, México, D.F., correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx
Suscripción en línea: www.etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/
Correo electrónico: ventas-iif@filosoficas.unam.mx







Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía

Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura

Cuatro ciclos semestrales, 80 créditos, dieciséis asignaturas obligatorias distribuidas en las siguientes áreas de estudio:

Filosófica
Cuatro cursos de disciplinas filosóficas básicas

De especialización
Ocho seminarios orientados en dos líneas principales: seminarios de Análisis y Crítica Cultural y cursos monográficos de Humanismo y Filosofía de las Ciencias Sociales.

De investigación
Cuatro seminarios investigativos

FECHAS Y HORARIOS

Horario vespertino, tres veces a la semana, dos días de 17:00 a 20:00 hs, y uno de 16:00 a 21:00 hs. Los cursos inician en enero y agosto de cada año; sólo se aceptan alumnos de nuevo ingreso en agosto.

ÍNDICE

